

درس تلویح

شرح

التلویح علی التوضیح



از قلم

محقق و ناشر: شیخ احمد صاحب نیک صادق آباد



درس تلویح

شرح

التلویح علی التوضیح

بإذن الله تعالى

مفتی مولانا شبیر احمد صاحب مکتب صادق آباد



Cell: 0321-5728310

جملہ حقوق طباعت محفوظ ہیں

کتاب.....درس تلویح

افادات.....مولانا شبیر احمد صاحب

تعداد.....گیارہ سو

طبع اول.....1430ھ - 2009م

ناشر.....الفلاح کراچی

ملنے کے چتے
پاکستان بھر کے تمام مشہور کتب خانوں سے ملتی ہے

اسٹاکسٹ

ایک ایف ایف ایف

ہول سیل سنٹر، اردو بازار، لاہور
0333-2349656, 0321-2659744

بالمقابل جامعہ بنوری ٹاؤن، کراچی
021-34914596, 34919673

پیش لفظ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد :

بندہ نے جب 1975 میں پڑھانا شروع کیا اور کچھ عرصہ بعد توضیح و تلوت پڑھانے کے لیے دی گئی تو اس وقت (میری معلومات کے مطابق) توضیح و تلوت کی کوئی اردو شرح دستیاب نہ تھی، اس لیے توضیح و تلوت پڑھانے سے ہر مدرس گھبراتا تھا۔ حضرت شیخ نعمانی کی اردو شرح جب چھپ کر آ گئی تو ہر مدرس کو حوصلہ ملا اور واقعی حضرت نے کتاب کو حل کرنے کا حق ادا کیا ہے۔ فحجزاہ اللہ أحسن الجزاء۔ اس کے بعد تو کئی شرحیں آ گئیں ہیں اور بلاشبہ بعض اچھی اور معیاری بھی ہیں، لیکن الفضل للمتقدم اتنی شروحات آ جانے کے بعد مزید شرح کی چنداں ضرورت نہ تھی، لیکن احباب کا خیال تھا کہ بندہ جو سرسری خلاصہ بوقت درس سناتا ہیں، اس کو قلم بند کر دیا جائے تو بہتر ہوگا، اس طرح پڑھنے اور پڑھانے والوں کو سہولت ہو جائے گی۔ احباب کے تقاضے کے پیش نظر تلوت کا یہ خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے۔

اس کتاب کو پڑھتے ہوئے چند باتیں ضرور ملحوظ رکھنی چاہئیں:

1- میری اس شرح کو سرسری خلاصہ سمجھا جائے! مزید تحقیق و تدقیق کے لیے دوسری شروحات کی طرف رجوع کر کے تسلی و ثقیفی حاصل کی جاسکتی ہے۔

2- یہ صرف تلوت کی شرح ہے بوقت مطالعہ یہ بات ملحوظ رہے۔

3- زبان کی غلطیاں ہو سکتی ہیں، کیونکہ مجھے اردو ادب میں مہارت نہیں۔

4- میں نے کسی بزرگ سے یا استاد سے اس کتاب کی تقریظ حاصل نہیں کی، کیونکہ عام طور پر

دیکھا گیا ہے کہ بزرگان دین اور اساتذہ کرام اپنی مصروفیات کی بنا پر کتاب کو مکمل نہیں دیکھ پاتے اور صرف حسن ظن پر تقریظ لکھ دیتے ہیں، پھر کتاب میں جہاں کہیں غلطی ہوتی ہے، اس پر لوگ تقریظ لکھنے

والے بزرگوں کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں، اس لیے میں چاہتا ہوں کہ میری غلطی میری طرف ہی منسوب ہو، کسی بزرگ شخصیت کی طرف۔

5- کوئی انسان غلطی سے مبرا نہیں، اس لیے اگر کسی دوست کو کوئی غلطی نظر آئے تو متنبہ فرمائے! ان شاء اللہ شرح صدر سے اس کو قبول کر لیا جائے گا۔

6- کتاب کی تصحیح و طباعت میں عزیزم مولوی سیف اللہ سابق استاد دارالعلوم اسعدیہ کوٹ بئزل اور مولانا شمس الحق شہاب زئی (استاد جامعۃ الرشید) نے بڑی دلچسپی لی۔ اگر ان کا تعاون شامل نہ رہتا تو یہ کام مزید مؤخر ہو جاتا۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کو جزائے خیر عطا فرمائیں۔

اخیر میں یہ گزارش کی جاتی ہے کہ اگر اس کتاب سے کچھ بھی فائدہ پہنچے تو امید ہے کہ اس ناکارہ کو بھی کلمہ اخیر و دعائیں کبھی یاد کرے گا۔

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۲۲ رمضان المبارک ۱۴۲۹ھ

انتساب

میں اس کتاب کو اپنے جمیع اساتذہ کرام اور حضرت والد مرحوم کی طرف منسوب کرتا ہوں، بالخصوص استاد محترم حضرت مولانا محمد شریف اللہ خان صاحب دامت برکاتہم العالیہ جنہوں نے اپنے جامع شمس العلوم بستی مولویاں کے لیے بطور ادنیٰ مدرس قبول فرماتے ہوئے ازراہ شفقت بہت جلد کتب عالیہ پڑھانے کا موقع فراہم فرمایا۔
فجزاہ اللہ أحسن الجزاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

أما بعد :

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تعالیٰ کتاب شروع کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

”الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الفراء، ورفع بخطابه فروع الحنفية

السمحة البيضاء“.

لغوی تحقیق:

أحکم : مضبوط کیا۔ أصول : اصل کی جمع ہے جس کا معنی ہے ”ما یتقی علیہ غیرہ“۔ یہاں اس سے مراد دلائل یا عقائد ہیں۔ الفراء : روشن، واضح۔ فروع فروع کی جمع ہے جو دوسری چیز پر مبنی ہو۔ یہاں اس سے مراد احکام ہیں۔ الحنفیة : مائل ہونے والی چیز، یہاں اس سے مراد شریعت محمدیہ ہے، جو باطل سے حق کی طرف میلان کرنی والی ہے۔ السمحة : آسان البیضاء : سفید۔

تشریح:

تمام خوبیاں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جس نے اپنی کتاب کے ذریعہ شریعت کے دلائل یعنی سنت، اجماع اور قیاس کو مضبوط فرمایا۔ یہ بات ملحوظ رہے کہ یہاں دلائل سے کتاب اللہ کے علاوہ باقی تین مراد لیں گے تاکہ ”احکام الشیء بنفسه“ کی خرابی لازم نہ آئے اور اگر اصول سے مراد عقائد ہوں تو پھر اس وقت کتاب اللہ کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ذریعہ اصول شریعت، یعنی عقائد کو مضبوط کر دیا۔ ”ورفع... إلخ“ اور اپنے خطاب کے ذریعہ احکام شریعت محمدیہ (جو آسان اور اپنے احکام کے لحاظ سے واضح اور روشن ہے) کو اونچا فرما دیا۔

قال الشارح: حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الأساس ، شامخة البناء كشجرة

طيبة أصلها ثابت ، وفرعها في السماء .

لعوى تحقيق:

راسخة : مضبوط - الأساس : بنیاد - شامخة : بلند - أصل : جڑ - فرع : شاخ ، ٹہنی ۔

تشریح:

اصول و فروغ کو مضبوط اور اونچا کرنے سے یہ نتیجہ نکلا کہ کلمہ باقی یعنی کلمہ شہادت کی جڑیں مضبوط اور شاخیں بلند ہو گئیں۔ کھجور کے پاکیزہ درخت کی طرح جس کی جڑیں مضبوط اور ٹہنیاں آسمان کو چھوتی ہیں۔

قال الشارح : "وأوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا، وأوضح

لإجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا"۔

لعوى تحقيق:

أوقد : باب افعال از ایقاد ، جلایا ۔ مشكاة : طاق ، دریچہ ۔ اقتباس : انگارہ لینا یہاں اس سے مراد مطلق شی کا حاصل کرنا ہے ۔ سراجا : چراغ ۔ وھاجا : بہت زیادہ روشن ۔ إجماع : اتفاق کرنا ۔ اقتفاء : تابعداری کرنا ۔ قیاس : اندازہ ۔ منهاجا : بکھلا راستہ ۔

تشریح:

سنت کے انوار حاصل کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے طاق سنت (سینہ پیغمبر) سے روشن چراغ (مجموعہ احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم) کو منور کیا اور منور کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کی گئی ہے، کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ کہتے ہیں وہ اللہ کی طرف سے ہوتا ہے، وہ اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے قال اللہ تعالیٰ: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى﴾ الآية اور جب لوگوں نے اتباع سنت پر اتفاق کر لیا تو ان کے لیے بہتر انداز اور کھلا راستہ واضح فرما دیا۔

فائدہ:

استعارہ کی چار قسمیں ہیں: منکبہ، مصرعہ، تخیلیہ اور تزیینیہ۔

مکنیہ: وہ استعارہ ہے جس میں ذکر مشبہ کا اور مراد بھی مشبہ ہو، مگر مشبہ کو مشبہ بہ کے ساتھ دل میں تشبیہ دی گئی ہو۔

مصرحہ: وہ استعارہ ہے جس میں ذکر مشبہ بہ کا ہو اور مراد مشبہ ہو۔

تخیلیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کے لیے ثابت کیا جائے۔

ترشیحیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ کے مناسبات مشبہ کے لیے ثابت کیے جائیں۔

یہاں سنۃ میں استعارہ مکنیہ، مشکاة میں تخیلیہ، اوقد میں ترشیحیہ اور سراجا میں مصرحہ ہے۔

قال الشارح: "حتى صادفت بحار العلوم والهدى تتلاطم أمواجها، ورأيت الناس

يدخلون في دين الله أفواجا".

لغوی تحقیق:

صادفت: صیغہ واحد مذکر مخاطب از باب مفاعله، مصادفة: پالینا۔ تلاطم: موج مارنا

تشریح:

إيقاد وإيضاح کا نتیجہ یہ نکلا کہ علوم ہدایت کے دریا موج زن ہیں اور راہ حق کے واضح ہو جانے

کے بعد لوگ فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہو رہے ہیں۔ اب انکار کرنے یا پس و پیش کی گنجائش

باقی نہیں رہی۔

قال الشارح: "والصلاة على من أرسله لسطاع الحجة معوانا وظهيراً، وجعله لواضح

المحنة سلطاناً ونصيراً، محمد المبعوث هدى للناس، مبشراً، ونذيراً، وداعياً إلى الله

بإذنه، و سراجاً منيراً".

لغوی تحقیق:

ساطع: بلند حجة: دلیل۔ ساطع الحجة میں صفت کی موصوف کی طرف اضافت ہے اس کا

معنی ہے بلند دلیل معوانا: (بکسر الهم) مبالغہ کا صیغہ ہے بڑا مددگار۔ ظہیرا: صیغہ صفت ہے، جس میں

دوام کا معنی ہوتا ہے یعنی ہمیشہ مدد کرنے والا سلطان: والی المحجة: راستہ۔ واضح المحجة میں

صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے۔

تشریح:

اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کے بعد اس ذات پر درود بھیج رہے ہیں جس نے بلند دلیل یعنی قرآن مجید کی ہمیشہ بے حد مدد فرمائی اور اللہ تعالیٰ نے اس کو واضح راہ یعنی اسلام کا والی اور مددگار بنایا۔ میری مراد حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جنہیں رہبر، خوشخبری سنانے والا، اللہ کے عذاب سے ڈرانے والا اور ہدایت کا چراغ بنا کر بھیجا۔

قال الشارح: ”ثم على من التزم بمقتضى إشارته الدلالة على طريق العرفان، واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان، واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان، من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان“ . لغوى تحقيق:

ثم: تراخی فی الزمان کے لیے آتا ہے یہاں پر تراخی فی الرتبة کے لیے ہے الدلالة: راہ دکھانا عرفان: معرفت الاستحسان: اچھا سمجھنا اعتصم: از باب افتعال اعتصام: چنگل زدن یعنی پنجرے سے مضبوط پکڑنا اغتنم: از اغتنام باب افتعال، معنی غنیمت شمار کرنا۔

تشریح:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کے بعد ان لوگوں پر درود و سلام ہو جن میں تین صفات تھیں التزام، اعتصام اور اعتناء۔ اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق لوگوں کو طریق معرفت کی طرف بلانے کو اپنی ذمہ داری سمجھی اور طریق معرفت کی طرف بلاتے وقت نصوص متواترہ پر کاربند رہنے کا اہتمام کیا اور جنہیں شرف صحابیت اور اعزازِ تحسین جیسی عظیم نعمت نصیب ہوئی یعنی مہاجرین، انصار صحابہ کرام اور ان کی اتباع کرنے والے ہیں۔

قال الشارح: ”وبعد: فإن علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول، النافع في الوصول الى مدارك المحصول، أجل ما يتنسم على أحكام الشرع قبول القبول وأعز ما يتخذ لإعلاء أعلام الحق عقول العقول“ . لغوى تحقيق:

”و بعد“: واو عاطفہ ہے، قصہ کا قصہ پر عطف ہے، مزید سوال جواب حاشیہ میں مذکور ہیں۔ ”بعد“ اس کی تین حالتیں ہیں دو میں معرب اور ایک میں مثنی ہوتا ہے یہاں پڑتی ہے۔ ”المعقول“: عقلی بات، یہاں اس سے مراد اجماع اور قیاس ہے ”المنقول“: بلغوی معنی نقلی بات اور یہاں اس سے مراد کتاب و سنت ہے ”مدارک“: جمع مدرک موضع الدرك (پانے کی جگہ) یہاں اس سے مراد دلائل ہیں ”المحصول“: جو چیز حاصل کرنے کے لائق ہو، یہاں اس سے مراد بقیہ احکام شرعیہ ہیں جو کہ غیر مستبطہ ہوں ”احل“: بزرگ، بڑا ”نسبم“: از باب تفعل ”نسبم“: باد صبا کو پانا ”قبول“: اول بالفتح باد صبا (صبح کو چلنی والی ہوا) ”قبول“: ثانی بالضم مقبول ہونا ”أعز“: معزز (عزت والا) ”یتخذ“: صیغہ مضارع مجہول ”اعلام“: علم کی جمع معنی جھنڈا ”عقول“: جائے پناہ، عقول ثانی عقل کی جمع ہے۔

تشریح:

اگر خطبہ ماتن کی طرف سے ہو تو وہ اُما بعد کے بعد عام طور پر دو چیزیں بیان کرتا ہے۔ وجہ انتخاب فن (جہاں سے فن کی تعریف شروع کر دے تو اس فن کی وجہ انتخاب ہوتی ہے) ۲۔ وجہ تالیف کتاب۔

اگر شارح کی طرف سے ہو تو عام طور پر تین چیزیں بیان کی جاتی ہیں:

۱۔ وجہ انتخاب فن

۲۔ وجہ تالیف کتاب

۳۔ وجہ انتخاب متن (اس فن کے متون میں سے اس متن کا انتخاب کیوں کیا گیا)

چونکہ علامہ سعد الدین تفتازانی توضیح کے شارح ہیں، اس لیے مذکورہ تینوں چیزوں کو بیان کریں گے۔ سب سے پہلے وجہ انتخاب فن بیان فرما رہے ہیں کہ علم اصول فقہ (جو کہ شریعت کے غیر مستبطہ احکام تک پہنچانے میں مفید ہے) ان تمام علوم سے جن کو احکام شرعیہ کے اثبات میں دخل ہے، جن علوم کی طرف عقول انسانی حق کی سر بلندی کے لیے مضطر ہوتی ہیں اور وہ عقول کے لیے پناہ گاہ ہیں ہیں سب سے زیادہ جلیل القدر ہے۔

قال الشارح: ”وإن كتاب التنقيح مع شرحه التوضيح للإمام، المحقق، والنحرير، المدقق، علم الهدی، عالم الدراية، معدل ميزان المعقول، والمنقول، منقح أغصان الفروع والأصول، صدر الشريعة، والإسلام۔ أعلى الله درجته في دار السلام۔ كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط، واف، ونصاب كامل من خزانة كل منتخب، كاف، بحر محيط بمستقصى كل مدید وبسيط، وكنز مغنی عما سواه من كل وجیز ووسیط۔ فيه كفاية لتقویم ميزان الأصول، وتهذيب أغصانها۔ وهو نهاية في تحصيل مبانی الفروع وتعديل أركانها۔ نعم لقد سلك منهاجا بدیعا في كشف أسرار التحقيق، واستولى على الأمد الأقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات ما مستها أیدی الأفكار، ولطيف نکات ما فتق بهارتق آذانهم أولو الأبصار، ولهذا طار كالأمطار في الأقطار وصار كالأمثال في الأمصار، ونال في الآفاق حظا وافرا من الاشتهار، ولا اشتها الشمس في نصف النهار۔“

لفوی تحقیق:

”علم“ پہاڑ عالم بفتح اللام لا بكسر اللام جہاں، وفيه مبالغة ”الدراية“: مراد علوم عقلية ”منقح“: از تنقيح معنی چھانٹنا ”أغصان“: جمع غصن ثمنی ”مبسوط“: كشاده ”واف“: پوری ”بحر محيط“: بے پایاں سمندر ”مدید“: بسی ”بسيط“: مفصل ”وجیز“: متوسط ”وسيط“: مفصل ”فتق“: از فتق کھولنا ”رتق“: بندش ”الأمد الأقصى“: معنی آخر انتہاء ”طار“: اڑنا یہاں پر مراد مشہور ہونا ہے ”الأمثال“: جمع مثل کہاوت ”نال“: اڑنا نال ینال حاصل کرنا ”حظا“: حصہ

تشریح:

یہاں سے مصنف انتخاب متین بیان فرما رہے ہیں کہ تنقيح بمع شرح توضیح کے اس فن میں جس قدر تصنیف شدہ کتابیں، مثلا خلاصہ زیادات وغیرہ ان تمام کتب کا خلاصہ اس میں موجود تھا اور اس کتاب میں ایسے نکات بیان کیے گئے ہیں کہ آج تک عقل مندوں کی عقلوں میں نہیں پہنچتے تھے۔ اس جامعیت کی خوبی کی وجہ سے اطراف عالم میں اس کتاب کا چرچا ہو گیا اور عین دوپہر کے وقت میں سورج سے بھی زیادہ اس کو شہرت ملی ہے

(فائدہ) کتاب کی تحریف میں جس قدر الفاظ استعمال کیے گئے ہیں وہ سب کے سب اس فن میں تصنیف شدہ کتابوں کے نام بھی ہیں اس سے کتاب کی جامعیت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

قال الشارح: "ولقد صادفت محتازی بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افندة تهوى اليه، وأكبادا هائمة عليه، وعقولا حاثية بين يديه، ورغبات مستوقفة بالمطايا لديه، معتصمين في كشف أستاره بالحواشي والأطراف، قانعين في بحار أسرارهِ عن اللآلي بالأصداق، لا يحُل أنامل الأنظار عقدَ معضلاته، ولا يفتح بنان بيان أبواب مغلفاته، فلهطائفة بعدُ تحت حُجب الألفاظ مستورة، وخراطة في خيام الأستار مقصورة. ترى حوالِها هَمَمًا مستشرقة الأعناق، ودون الوصول إليها أعينًا ساهرة الأحداق فأمرت بلسان الإلهام، لا كوههم من الأوهام أن أعوص في لحج فوائده، وأعوض على غرر فرائده، وأنشر مطويات رموزه، وأظهر مخفيات كنوزه، وأسهل مسالك شعباه، وأذل شوارد صعابه، بحيث يصير المتن مشروحًا، ويزيد الشرح بيانًا ووضوحًا، فطفقت أقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر، وأحتمل مكابد الفكر في ظمأ الهواجر، راكبًا كل صعب وذلول، للاقتران شوارد الأصول، ونازعا لعلال الحد في الوصول إلى مقاصد الأبواب والفصول، حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار الكتاب وأمطت عن وجوع حرائده قناع الارتباب".

لفوی تحقیق:

"صادفت": بمعنی وجدت، میں نے پایا "محتاز": مصدر میسی ہے جو یاہ متکلم کی طرف مضاف ہے۔ گذرنا "افندة": جمع فؤاد معنی دل "تهوی": فعل مضارع صیغہ واحد مؤنث غائب مائل ہونا، جھکنا "أكباد": جمع کبد: جگر "هائمة": حیران "حاثية": گھٹنے ٹیکنے والے "المطايا": جمع مطیہ: سواری "معتصمين": از اعتصام مضبوطی سے پکڑنا "حواشی": حاشیہ کی جمع ہے "أطراف": طرف کی جمع ہے دونوں کا معنی کنارہ یہاں اس سے مراد کتاب کے کنارہ پر لکھی ہوئی تحریر یعنی حاشیہ کتاب ہے "اللاکی": جمع لولو: موتی "الأصداق": جمع صدف، سیپ "الأنامل": جمع أنملة انگلیاں "بنان": پورے

خرائندہ: جمع خریدہ: حسین عورت "مقصودہ": بند شدہ "بعد": منقطع از اضافت مبنی بر ضم
 "حُجُب": جمع حجاب پردہ "مستشفہ": استشفاف: جھانکنا "ساہرہ": بیدار ہونا (بے خوابی)
 "الاحداق": جمع حدقہ: آنکھ کی پتلی "الإلهام": الإلقاء الخیر فی قلب الغير بطریق الغیبض
 "أخوض": صیغہ واحد متکلم داخل ہونا "لحج": جمع لہجہ: گہرائی "غمر": جمع غمرہ: روشن "فرائد": جمع
 خریدہ: دریکتا "مطویات": جمع مطویہ: لپیٹی ہوئی کنوز: جمع کنز: خزانہ "مسالك": جمع مسلک: راہ
 شعاب: جمع شعب، گھائی "شوارد": جمع شارده: وحشی جانور جو انسان کو دیکھ کر بھاگے نفرت کرے
 "صعاب": جمع صعب: مشکل "أفتحم": از اتمام صیغہ واحد متکلم: داخل ہونا "موارد": جمع مورد جائے
 ورود "ظلم": جمع ظلمت اندھیرا "دیاجر": جمع دیجور اندھیری رات "الہواجر": جمع ہاجرہ
 ، دو پہر کا وقت جب شدید گرمی پڑ رہی ہو "أحتمل": از احتمال اٹھانا برداشت کرنا "المکابد": جمع
 مکبد مشقت تکلیف "ذلول": تا بعد اسواری "صعب": بے قابو سواری "الاقتناص": شکار کو پکڑنا
 "نازفا": از نزع، کنویں سے پانی نکالنا "العلالہ": ہرشی کا بقایا "الحد": بالکسر کوشش
 "استولیت": صیغہ واحد متکلم ماضی معلوم، غالب آنا "أمطت": از إمطاة ہٹانا دور کرنا "قناع": پردہ
 "الارتیاب": شک و شبہ

فائدہ:

لا تحل أنامل الأنظار اور ولا يفتح بنان البيان دونوں عبارتوں میں تینوں قسم کے استعارات
 موجود ہیں۔ راکبا کل صعب و ذلول میں تمثیل ہے جو چند چیزوں کے مجموعی ہیئت کو دوسری چیزوں
 کے مجموعی ہیئت سے تشبیہ دینے کو کہتے ہیں۔ یہاں مصنف نے مشکل اور آسان دونوں قسم کے مسائل حل
 کرنے کو اس سوار سے تشبیہ دی جو سرکش اور تابع دونوں قسم کی سواری استعمال کرتا ہے۔
 تشریح:

یہاں سے علامہ سعد الدین تفتازانی وجہ تصنیف کتاب بیان کرنا چاہتے ہیں گویا کہ کتاب تلوتج کی
 تصنیف کے لیے قدم اٹھانے پر تمہید ہے، حاصل یہ کہ جب میں ماوراء النہر سرمد یعنی بخارا کی طرف گیا،
 تو بڑے بڑے فضلاء علماء کو دیکھا کہ کتاب توضیح کے حل کرنے کے لیے بے تاب تھے، مگر کتاب کے

مشکل ہونے کی وجہ سے بے بس ہو کر اس کے سامنے ان کے عقلوں نے گھٹنے ٹیک دیے تھے اور شوق و رغبت کی سواریاں آگے جانے سے قاصر تھیں۔ کتاب مذکور کے حل کرنے کے لیے سوائے حواشی اور معمولی تحریروں کے ان کا پاس کچھ بھی نہ تھا، اس لیے بجائے موتوں یعنی اصل مقاصد کے سیپ ان کے ہاتھ میں تھے، یعنی سرسری مطلب تک تو پہنچے ہوئے تھے کتاب کی گہرائی تک ان کی رسائی نہ تھی۔ ان کے عقل کے پورے کتاب کے مشکلات کی گرہیں کھولنے سے قاصر تھے، لہذا ابھی تک کتاب کے نکات و لطائف الفاظ کے پردوں کے نیچے پوشیدہ تھے، جن کو معلوم کرنے کے لیے ہمتیں گردنیں اٹھا اٹھا کر جھانکتی تھیں اور ان تک پہنچنے کے لیے آنکھوں کی پتلیاں کھلی ہوئی تھیں۔ پس مجھے اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام کی زبان سے کہا گیا کہ آپ اس دریا میں داخل ہوں اور اس کی تہہ میں غوطے لگا کر روشن موتی نکالیں، اس کے لپٹے ہوئے پوشیدہ رازوں کو آشکارا کریں، اس کے مطالب و مسائل کے خزانوں کو کھولیں اور اس کے مشکل مسائل کو جو کہ وحشی جانوروں کی طرح ہیں اپنی گرفت میں لیں، تاکہ متن (تنقیح) کھل جائے اور شرح (توضیح) مزید واضح ہو جائے۔ پس میں رات کی تاریکیوں میں شب بیداری کے گھاٹوں پر آنے لگا، دوپہر کی پیاس کی تکلیف برداشت کرتا اور ہر مشکل و آسان مسئلہ کو گرفت میں لینے کو کوشش کرتا اور ابواب و فصول کے مقاصد تک پہنچنے کے لیے سر توڑ کوشش کرتا۔ میں نے بحمد اللہ کتاب کی عبارات سے شک و شبہ کے پردوں کو دور کر کے اس کی آخری و حقیقی مراد کو پالیا اور کتاب کے مشکل و آسان مسائل گرفت میں لیے۔

قال الشارح: "تم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن، و تحرير معاقده، و تفسير مقاصد الكتاب، و تكثير فوائده مع تنقيح لما أثر فيه المصنف بسط الكلام، و توضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام، في ضمن تقارير تنفتح لورودها أصداف الأذهان، و تحقيقات تهتر لإدراكها أعطاف الأذهان، و توجيهاً تنشط لاستماعها الكسلان، و تقسيمات يطرب عند سماعها الشكلا، معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة، و معرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة، و يجد الغائص عليه أنوار التوفيق ما أودعت في

هذا الكتاب الذى لا يستكشف القناع عن حقائقه إلا الماهر من علماء الفريقين ، ولا يستأهل للاطلاع على دقائقه إلا البارع فى أصول المذهبين مع بصاعة من صناعة التوجيه والتعديل ، وإحاطة قوانين الكتاب ، والتحصيل والله - عزسلطانه - إنه ولى الإعانة والتأييد والملى بإفاضة الإصابة والتسديد وهو حسبى ، ونعم الوكيل .

لعوى تحقيق:

”تلویح الی کشف حقائق التتقیح“: اس کتاب کا پورا نام یہی ہے۔ ”تحریر“: ایسا بیان جس میں حشو و تطویل وغیرہ نہ ہو۔ ”معاقد“: معقد کی جمع ہے باندھنے کی جگہ۔ یہاں اس سے مراد دلیل ہے کیونکہ دلیل کے ساتھ حکم بندھا ہوا ہوتا ہے۔ ”آثر“: ازبشار ، پسند کرنا ، اختیار کرنا۔ ”تنفتح“: ”ازانفتاح“ ، معنی کھلنا۔ ”تہتر“: از اهتزاز ، کاندھے ہلانا کنایہ ہے خوشی و سروری سے ”اعطاف“: جمع ہے عطف بالکسر ، کاندھا ”ینشط“: از نشاط خوشی ”الکسلان“: ست ، بوجھل ”یطرب“: از طرب خوشی ، مستی ”تکلان“: وہ عورت جس کا بچہ مر گیا ہو ”معو لا“: از تعویل اعتماد کرنا ”متون الدرایہ“: متون متن کی جمع ہے ، پختہ۔ مراد یہ ہے کہ پختہ روایات متن میں ذکر کی جائیں گی ، شاذ یا ضعیف نہیں ”عبون“: عین کی جمع ، پسندیدہ ، مختار ، ”الدرایہ“: عقلی بات مراد یہ ہے کہ کتاب میں پسندیدہ عقلی دلائل لائے جائیں گے علماء الفريقین سے مراد علماء احناف و شوافع ہیں ”صناعة التوجيه والتعديل“: سے فن مناظرہ کی طرف اشارہ ہے ”قوانین الاکتساب والتحصيل“: سے فن منطق کی طرف اشارہ ہے۔

تشریح:

یہاں سے علامہ مرحوم اپنی کتاب کی خصوصیات بیان کرنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں بالآخر میں نے شرح مذکور تصنیف کر ڈالی جس کا پورا نام ”التلویح الی کشف حقائق التتقیح“ ہے۔ میری کتاب فن اصول فقہ کے تمام ضروری فوائد و دلائل پر مشتمل ہے ، کتاب توضیح (متن) کے مقاصد کی خوب تفسیر و توضیح کی ہے۔ جہاں ماتن نے طوالت کی تھی میں نے وہاں پر تنقیح و تہذیب کی ہے اور جہاں پر بہت اختصار کیا تھا میں نے ان مقامات کی وضاحت کی ہے۔ میری کتاب کا طرز بیان ایسا ہے کہ اس کے سننے کے لیے کان از خود کھل جاتے ہیں اور ذہن خوشی سے جھوم اٹھتا ہے۔ ایسی توجیہات پیش کی گئی ہے جن کو کون کرست

چست ہو جائیں اور ایسی تقسیمات پیش کی ہے کہ جس عورت کا بچہ فوت ہو چکا ہو اور بے حد غمگین ہو وہ بھی خوشی و مسرت میں آجائے۔ روایات کے لینے میں نے مشہور کتب فن پر اعتماد کیا ہے اور روایات (عقلی دلائل) میں سے مسلمہ نکات کو لیا ہے۔ انشاء اللہ جس کو اللہ نے توفیق کا نور بخشا ہے وہ میری کتاب میں سب کچھ پائے گا البتہ میری کتاب کے حقائق (مسائل) کما حقہ وہی جان سکے گا جو علماء فریقین (یعنی احناف و شوافع) میں سے ماہر ہوگا۔ اس کی باریکیاں و دقائق اس کو معلوم ہو سکیں گی جو دونوں مذہبوں کے اصول سے خوب واقفیت اور مہارت تامہ رکھتا ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کو فن مناظرہ و منطق سے بھی کچھ نہ کچھ مناسبت ہو وہو حسبی و نعم الوکیل۔ تمت الخطبة

قال صاحب التلویح: "بسم الله الرحمن الرحيم، حامداً حال من المستكن في متعلق الباء أى: بسم الله أبتدئ الكتاب حامداً أثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم، من الجملة الاسمية أو الفعلية، نحو: "الحمد لله" أو "أحمد الله" تسوية بين الحمد والتسمية، ورعاية للتناسب بينهما. فقد ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو أتر، وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو أجزم. فحاول أن يجعل الحمد قيد الابتداء، حالاً عنه كما وقعت التسمية كذلك إلا أنه قدم التسمية لأن النصين متعارضان ظاهراً إذا ابتداء بأحد الأمرين يفوت الابتداء بالآخر. وقد أمكن الجمع بأن يقدم أحدهما على الآخر، فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالإضافة إلى ما سواه، فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والإجماع المنعقد عليه.

لغوی تحقیق:

المستكن: لغوی معنی پوشیدہ یہاں پر مراد ضمیر مستتر ہے "جملة اسمية": جس کا پہلا مقصودی جز اسم ہو، جیسے: زید قائم۔ "جملة فعلية": جس کا پہلا مقصودی جز فعل ہو، جیسے: قام زید۔ "تسوية": برابری کرنا باب تفعیل کا مصدر ہے اثر کے لیے مفعول لہ بن رہا ہے رعایہ کا عطف تسوية پر ہے "للا ابتداء به حقيقة": ابتدا تین قسم پر ہے۔ ابتداء حقیقی، ابتداء عرفی اور ابتداء اضافی۔

ابتداء حقیقی: ایک چیز ہر طرح من کل الوجه ابتداء میں ہو، جیسے کہ اب، ت الخ میں الف کو

ابتداء حقیقی حاصل ہے

ابتداء عربی: ایک چیز مقصود سے قبل ہو کیونکہ عرف والے اس کو بھی ابتداء میں شمار کرتے ہیں، جیسے: کہ آپ ابھی تک تلوتج کے ابتداء کی اسباق پڑھ رہے ہوں اور آپ سے پوچھا جائے کہ کتاب کتنی پڑھ لی ہے تو آپ جواب دیں گے ابھی تک ابتداء میں ہیں

ابتداء اضافی: ایک چیز بعض چیزوں سے مقدم ہو اگرچہ دوسری بعض سے مؤخر ہو اس کو بھی ابتداء شمار کرتے ہیں۔

تشریح:

سب سے پہلے ترکیب بتلانا چاہتے ہیں کہ لفظ ”حامدا“ بسم اللہ کی باء کے متعلق یعنی ابتدائی کی ضمیر متکلم مستتر سے حال واقع ہو رہا ہے۔

سوال:

قولہ آثر... إلخ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے ابتداء کتب میں جو حمد کا معروف طریقہ ہے وہ عام طور پر جملہ اسمیہ کی صورت میں جیسے: الحمد لله یا جملہ فعلیہ کی صورت میں ہوتا ہے، جیسے: حمدت الله ماتن نے دونوں معروف طریقوں کو چھوڑ کر ایک غیر معروف طریقہ یعنی بصورت حال اللہ تعالیٰ کی حمد کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:

تسوية... إلخ بسم الله اور الحمد لله ہر ایک کو ابتداء میں لانے کے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے، مثلاً: کل أمر ذی بال لم یبدأ ببسم الله فهو أئبر، کل أمر ذی بال لم یبدأ بحمد الله فهو أجذم لہذا ان دونوں حدیثوں پر عمل کرتے ہوئے ماتن نے چاہا کہ جس طرح بسم اللہ ابتداء کے لیے قید ہے اسی طرح حامدا کو بھی قید بنایا جائے تاکہ دونوں میں برابری ہو جائے اور پھر جس طرح بسم اللہ اپنے متعلق سے مل کر حال ہے اسی طرح حامدا کو بھی حال بنایا تاکہ تناسب ہو جائے

إلا أنه قدم التسمية... إلخ: یہاں سے بھی سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب حدیث ہر ایک کے تقدیم کے بارے میں وارد ہوئی ہے تو اب اگر تسمیہ کو مقدم کریں گے تو حمد والی حدیث پر

عمل نہ ہوگا اور اگر حمد والی حدیث پر عمل کرتے ہوئے حمد کو مقدم کریں گے تو تسمیہ والی حدیث پر عمل نہ ہوگا لہذا دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض ہو گیا

جواب:

تسمیہ والی حدیث ابتدا حقیقی اور تحمید والی ابتدا عرفی پر محمول ہے۔

سوال:

اس کے برعکس کیوں نہیں کیا گیا مثلاً تسمیہ والی حدیث کو ابتدا اضافی پر محمول کیا جاتا اور تحمید والی حدیث کو ابتدا حقیقی پر تاکہ حمد کو بالکل ابتدا میں لایا جاتا۔

جواب:

مصنف نے فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه سے اس کا جواب دیا۔ جواب یہ ہے کہ چونکہ کتاب اللہ میں بسم اللہ پہلے واقع ہے اور الحمد للہ بعد میں یہ ایک وجہ ترجیح ہوئی، دوسری وجہ اجماع امت ہے۔ تمام امت کا اتفاق رہا ہے کہ وہ اپنی تحریرات و خطوط وغیرہ میں بسم اللہ کو پہلے لکھتے ہیں۔ اجماع امت بھی بڑی دلیل ہے۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہے یہاں اجماع سے مراد اجماع عملی ہے کہ پوری امت کا عمل اس طرح کا ہے باقی اجماع قولی مراد نہیں۔

قال الشارح: "وترك العاطف؛ لئلا يشعر بالتبعية، فيخل بالتسوية. ولا يجوز أن يكون "حامدا" حالا من فاعل "يقول" لأن قوله: "وبعد" على ما في النسخة المقروءة عند المصنف صارف عن ذلك، وأما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر أنه حال عنه."

تشریح:

مصنف "ترك العاطف" سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ جب "حامدا" بسم اللہ کی طرح حال اور قید واقع ہو رہا ہے تو بظاہر کلام کا حسن اس میں تھا کہ "حامدا" سے پہلے واؤ لاکر بسم اللہ پر عطف کیا جاتا، لیکن مصنف نے حرف عطف کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب کیوں اختیار فرمایا؟

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معطوف علیہ مقصود بالذات اور معطوف مقصود بالتبع ہوتا ہے۔ اب اگر ”بسم اللہ“ پر ”حامدا“ کا عطف کیا جاتا تو اس سے یہ ظاہر ہوتا کہ اصل مقصود تسمیہ تھا، جبکہ حمد تبعی ذکر کردی گئی، حالانکہ یہاں پر دونوں مقصود بالذات ہیں۔

سوال:

”ولا یحوز ان یکون... إلخ“ اس عبارت سے مصنف ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ ”حامدا“ کو ”ابتدئ“ محذوف سے حال بنانے کی کیا ضرورت ہے؟ مناسب تو یہ تھا کہ متن کے اندر اس کے بعد آنے والے فعل: ”فإن العبد.... یقول... إلخ“ کی ضمیر مستتر سے حال بنایا جائے۔

جواب:

متن کے دو نسخے ہیں، ایک نسخہ وہ ہے جس میں ”إن... إلخ“ موجود ہے، یہی نسخہ ہمارے سامنے موجود ہے اور مصنف کے سامنے پڑھا گیا ہے، جس کے صحیح ہونے کی انہوں نے تصدیق فرمائی ہے۔ اس نسخہ کے لحاظ سے یہ ترکیب غلط ہے کیونکہ ”إن“ بالکسر صدارت کلام کو چاہتا ہے اور اپنے مابعد کو ماقبل میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے۔ دوسرا وہ نسخہ ہے جس میں ”إن“ موجود نہیں (اور توضیح کا پرانا نسخہ ایسا ہی تھا) اس نسخہ کے لحاظ سے مذکورہ ترکیب کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

قال الشارح: ”وأما تفصیل الحمد بقوله أولا وثانيا فيحتمل وجوها: الأول أن الحمد على النعمة وغيرها فالله سبحانه يستحق الحمد أولا لكمال ذاته وعظمه صفاته، وثانيا لحمل نعمائه وجزيل عطائه التي من حملتها التوفيق بتأليف هذا الكتاب الثاني: أن نعم الله على كثيرها ترجع إلى إيجاد وأبقاء أولا وإلى إيجاد وأبقاء ثانيا، فيحمده على القسمين تأسيسا بالسور المفتحة بالتحميد حيث أشار في الفاتحة إلى الجميع وفي الأنعام إلى الإيجاد وفي الكهف إلى الإبقاء أولا وفي السبأ إلى الإيجاد، وفي الملائكة إلى الإبقاء ثانيا الثالث: الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الأولى والآخرة على معنى أنه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله يصل إلى العباد من نواله... إلخ“.

نفوی تحقیق:

”وجوہا“: وجہ کی جمع ہے، چہرہ، طریقہ یہاں وجوہ صورت و احتمالات کے معنی میں ہے
 ”تالیف“: جوڑنا، یہاں کتاب کا تصنیف کرنا مراد ہے ”ایجاد“: موجود کرنا۔

ایجاد دو قسم پر ہے

۱۔ ایجاد اول: یعنی ماں کے پیٹ سے باہر لانا۔

۲۔ ایجاد ثانی: قبروں سے اٹھا کر زندہ کرنا۔

”ابقاء“: باقی رکھنا، ابقاء بھی دو قسم پر ہے۔

۱۔ ابقاء اول: پیدا ہونے کے بعد تا موت زندگی دینا۔

۲۔ ابقاء ثانی: قبروں سے اٹھانے کے بعد تا ابدالآباد باقی رکھنا

”تأسیا“: از باب تفعیل، اقتداء کرنا، پیروی کرنا ”المفتحة“: صیغہ اسم مفعول، شروع کیا ہوا

”الملائكة“: سورہ فاطر چونکہ اس میں ملائکہ کا ذکر آیا ہے اس لیے اس کو سورہ الملائكة بھی کہا جاتا ہے۔

تشریح:

اس عبارت سے شارح ماتن پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ

ماتن نے ”حامدا“ کے ساتھ أولا و ثانی کی قیود کیوں بڑھائی ہیں آخر ان کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

علامہ شارح نے اس کی تین وجہیں بیان کر کے جواب دیا ہے۔

۱۔ الأول إن الحمد... الخ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی کامل ذات و عظیم صفات

کی وجہ سے بھی حمد کا مستحق ہے، اس طرح چھوٹی بڑی نعمتوں کے عطا کرنے کی وجہ سے بھی حمد کا مستحق ہے

۔ اس کتاب کی تالیف کی توفیق بخشا بھی ان انعامات میں سے ایک انعام ہے تو گویا کہ ”اولا“ حمد

کرنے سے اس کی ذات و صفات پر اور ”ثانیاً“ سے اس کے عطایا و انعامات پر حمد کرنا مراد ہے۔ تالیف

کتاب بھی ان انعامات خداوندی میں داخل ہے۔

۲۔ الشانی إن نعم الله... الخ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ باوجودیکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں بے شمار

اور کثیر ہیں لیکن اگر ان کا تجزیہ کیا جائے تو کچھ کا تعلق ایجاد اول سے یعنی انسان کے ابتدا پیدا کیے جانے

سے متعلق ہیں اور کچھ کا ایجاد ثانی کے ساتھ، علیٰ ہذا القیاس کچھ کا تعلق ابقاء اول یعنی دنیوی زندگی کے ساتھ اور کچھ کا تعلق ابقاء ثانی یعنی اخروی زندگی کے ساتھ ہے اور قرآن پاک کی پانچ سورتوں ا۔ فاتحہ ۲۔ أنعام ۳۔ کہف ۴۔ سبا ۵۔ مائیکہ (فاطر) ان کو الحمد للہ سے شروع کیا گیا ہے غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۃ فاتحہ میں جمع یعنی ایجاد اول و ثانی، ابقاء اول و ثانی سب پر حمد کی گئی ہے، سورۃ أنعام میں ایجاد اول، سورۃ کہف میں ابقاء اول پر حمد کی گئی ہے سورہ سبا میں ایجاد ثانی اور سورہ مائیکہ میں ابقاء ثانی پر حمد کی گئی ہے۔ الغرض مصنف نے بھی قرآن مجید کی ان سورتوں کی اتباع کرتے ہوئے اولا و ثانی کی قید بڑھا کر ایجاد اول، ثانی؛ ابقاء اول، ثانی پر حمد کرنے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۳۔ الثالث الملاحظة لقوله تعالى... إلخ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے اللہ تعالیٰ کے قول: زوله الحمد فی الأولى والآخرة کو مد نظر رکھتے ہوئے اولا و ثانی کی قید بڑھائی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں بوجہ کمال ذاتی اور اعطاء نوال (نعمت عطا فرمانے) کے حمد کا مستحق ہے اسی طرح آخرت میں بھی اپنی کبریائی کی وجہ سے اور ایسی ایسی نعمتیں عطا کرنے کی وجہ سے جن کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے، نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ ہی کبھی انسان کے دل پر ان کا خیال و تصور گزرا ہے، ان تمام باتوں کی وجہ سے حمد کا مستحق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہشتی بہشت میں پہنچ کر کہیں گے ﴿أَن الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ”اولا“ سے مراد دنیا میں حمد کرنا ہے اور ”ثانی“ سے آخرت میں حمد کرنا مراد ہے۔

قال الشارح: ”فإن قلت: قد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في داری الفناء والبقاء فما معنى قوله ”ولعن ان الشاء الیه ثانی“ ای صارفا، عطفاً علی حامدا. قلت: بمعناه قصد تعظیمه، ونية التقرب إليه فی کل ما یصلح لذلك من الأقوال، والأفعال، وصرف الأموال إشارة إلى أنواع العبادات. فإن نعم الله تستوجب الشکر بالقلب، واللسان، و الحوارح. والحمد لا یكون إلا باللسان. وفيه إشارة إلى أن الأخذ فی العلوم الاسلامیه ینبغی أن یرض عن جانب الخلق ویصرف أعنة الثناء من جمیع الجهات إلى جانب الحق تعالیٰ وتقدس عالما بأنه المستحق وحده.

لغوی تحقیق:

”التعرض“: درپے ہونا ”داری“: دراصل دارین تھا اضافت کی وجہ سے نون تشبیہ گر گیا ہے
 ”دار الفناء“: آخرت ”عنان“: باگ ”صارفا“: پھیرنے والا ”تقرب“: از باب تفعل قرب حاصل
 کرنا ”صرف الأموال“: مالوں کا خرچ کرنا ”تستوجب“: از باب استفعال مستحق ہونا ”الحوارح“:
 جمع جارحہ، ظاہری اعضاء ”الآخذ“: شروع ہونے والا ”یصرف“: مضارع پھیرے ”أعنة“: عنان
 کی جمع، باگیں۔

تشریح:

اس عبارت کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔ سوال درحقیقت تیسری توجیہ سے پیدا ہوا ہے۔
 سوال کا حاصل یہ ہے کہ جب دنیا و آخرت دونوں کے اعتبار سے اللہ کی حمد ہوگئی اور مصنف ماتن نے اولا
 و ثانیہ سے اسی کی طرف اشارہ بھی کر دیا پھر کوئی کسر باقی رہ گئی تھی جس کی وجہ سے ماتن ”ولعن ان الثناء
 الیہ ثانیاً“ کہہ رہے ہیں یہ تو تکرار محض معلوم ہوتا ہے۔

قلت... إلخ: عبادات کی کئی قسمیں ہیں، جیسے: بدنی، قولی اور مالی۔ اللہ تعالیٰ کا قرب جس طریقہ
 سے بھی حاصل ہو اس کے حصول کی کوشش کی جائے خواہ اقوال کے ذریعہ ہو یا افعال کے ذریعہ سے
 یا مال کے خرچ کرنے سے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی لاتعداد نعمتیں ہم سے ہر طرح سے خدا کا شکریہ ادا کرنے کا
 تقاضا کر رہی ہیں۔ جب کہ حمد صرف زبان سے ہو سکتی ہے اور محض حمد کرنے سے اللہ کی نعمتوں کے
 شکریے کا حق ادا نہیں کیا جاسکتا لہذا تعظیم کرتے ہوئے کہا کہ ”ولعن ان الثناء... إلخ“ میں اپنی ثناء کی
 مہاریں صرف اللہ کی طرف موڑتا ہوں تاکہ شکریے کا حق ادا ہو سکے نیز ولعن ان الثناء کے جار مجرور کو اپنے
 عامل سے مقدم کرنے میں اشارہ ہے کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کو چاہیے کہ مخلوق سے
 اعراض کرتے ہوئے اپنی تمام تر صلاحیتیں اور ثناء کی باگیں صرف اللہ تعالیٰ کی جانب موڑے کیونکہ اللہ
 تعالیٰ ہی تمام تعریفوں کا مستحق ہے یقین کرتے ہوئے پھیر دے۔

قال الشارح: فإن قلت: من شرط الحال المقارنة للعامل والأحوال المذكورة أعني

حامدا وغيره لاتقارن الابتداء بالتسمية. قلت: ليس الباء صلة لابتداء بل الظرف حال

والمعنى تبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء أمر عرْفى ممتد من حين الأخذ فى التصنيف إلى الشروع فى البحث . ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلاة .
لغوى تحقيق:

”المقارنة“: از باب مفاعله، ملایا ہوا ”صلۃ“: چمٹا ہوا ہونا یہاں پر اس سے مراد متعلق ہے
”ممتد“: از امتداد کھینچا ہوا ”الأخذ“: لینا، یہاں اس سے مراد شروع ہونا ہے۔
تشریح:

مصنف کی اس عبارت کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال فنان قلت... الخ علم نحو کا قانون ہے کہ حال اور اس کے عامل میں مقارنت ضروری ہوتی ہے، یعنی حال اور اس کے عامل دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے، مثلاً: جاء نسي زيد راكباً میں جو آنے کا زمانہ ہے وہی بعیدہ سوار ہونے کا زمانہ ہے۔ تو اب سوال ہے کہ یہاں حمد اور ابتدا بالتسمیہ کا زمانہ ایک نہیں تو اس لیے کہ عامل یعنی ابتدا بالتسمیہ ختم ہو جاتی ہے اس کے بعد حامدا سے حمد شروع ہوتی ہے تو زمانہ ایک نہ ہوا۔

جواب:

قلت... الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ بسم اللہ کی باء کا متعلق ابتدئ نہیں بلکہ ”متبرکاً“ ہے اور ”متبرکاً“ بھی ”حامدا“، ”مصلیاً“ کی طرح حال ہے اور سب کا عامل مطلق ابتدا ہے۔ مطلق ابتدا ایک امر عرْفی ممتد ہے، جس کی حمد، تسمیہ اور صلاۃ سب کے ساتھ مقارنت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ آپ کتاب کے چند اوراق پڑھ جائیں پھر بھی ابتدا شمار ہوگی اگر بسم اللہ کی باء کا تعلق ابتدئ سے ہوتا تو پھر واقعی ابتدا تسمیہ کے ساتھ مقید ہو جاتی جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کی میم تک ختم ہو جاتی اور حمد کا علیحدہ زمانہ بعد میں ہوتا جس سے مقارنت والی شرط مفقود ہو جاتی لیکن پہلے ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ بسم اللہ کا متعلق تبرکاً ہے فاندفع الإشکال۔

قال الشارح: ”فإن قلت: فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى عازما عليه وناويا الحمد، ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز . قلت: يجعل من قبيل المحذوف أى: حامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز“.

تشریح:

اس عبارت سے بھی ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ تیسری توجیہ کے مطابق ”اولا“ سے دنیا میں حمد کرنا مراد تھا اور ”ثانیا“ سے آخرت میں، جب حامدا کو ”اولا“ کا متعلق بنائیں گے تو حال اور عامل ابتدا کے درمیان مقارنت ظاہر ہے لیکن ”ثانیا“ کے ساتھ تعلق دیتے وقت حمد کی نیت مراد ہوگی تاکہ عامل کے ساتھ مقارنت پیدا ہو جائے، کیونکہ حقیقتاً حمد تو آخرت میں ہوگی جس کی ابتدا کے ساتھ مقارنت متصور نہیں ہو سکتی، اب اشکال یہ ہے کہ اس صورت میں مقارنت والی شرط تو پوری ہوگی، دوسری خرابی لازم آگئی کہ حامدا کا معنی حال ہی میں حمد کرنا حقیقی معنی ہے اور حمد کی نیت وعزم کرنا اس کا معنی مجازی ہے ایک ہی لفظ سے حقیقت و مجاز دونوں اکٹھے مراد لینا ناجائز ہے۔

جواب:

”ثانیا“ سے پہلے ”حامدا“ مقدر مانیں گے اصل عبارت یوں ہوگی ”حامدا أولا و حامدا ثانیا“ پہلا حامدا اپنے حقیقی میں ہے اور دوسرے ”حامدا“ سے معنی مجازی یعنی نیت حمد مراد ہے لہذا ایک ہی لفظ سے معنی حقیقی و مجازی مراد نہیں۔

قال الشارح: ”وعلی افضل رسلہ مصلیا، لما کان أجل النعم الواصلة إلى العبد هو دین الإسلام، وبه التوصل إلى النعم الدائم فی دار السلام، وذلك بتوسط النبی۔ علیہ السلام۔ صار الدعاء له تلو الثناء علی الله تعالی، فأردف الحمد بالصلاة وفي ترك التصريح باسم النبی۔ صلی الله علیه وسلم۔ علی ما فی النسخة المقررة۔ تنویہ نشانه و تنبیہ علی أن کونه افضل الرسل أمر جلی لا یخفی علی أحد۔“

لغوی تحقیق:

”أجل“: بزرگ بڑا ”نعم“: نعمت کی جمع ”التوصل“: پہنچنا ”دار السلام“: بہشت ”تلو“ (بالکسر) پیچھے ”أردف“: ازارداف ایک شے کو دوسری شے کے پیچھے لانا ”تنویہ“: باب تفعلیل کا مصدر ہے، قصد کرنا۔

تشریح:

”لما كان... الخ“ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام پڑھنے کی عقلی دلیل پیش کر رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ بندہ پر اللہ تعالیٰ کی بے شمار نعمتیں ہیں لیکن ان میں سے برتر نعمت دین اسلام ہے۔ اس کے ذریعے بندہ جنت میں دائمی انعامات پاتا ہے۔ دین نبی علیہ السلام کے واسطے سے ہم تک پہنچا ہے پس اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا عقلاً بھی لازم ہے لہذا مصنف نے حمد کے بعد درود و سلام بھیجا ہے

”وفی معنی ترك التصريح... الخ“ سے سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام نامی کی تصریح کیوں نہیں کی؟ علی افضل رسلہ کے بجائے علی محمد کیوں نہ کہا؟

جواب:

یہاں پر متن کے دو نسخے ہیں۔ ایک نسخے میں نام کی تصریح موجود ہے، اس پر کوئی سوال ہوتا ہی نہیں۔ دوسرا نسخہ جو مصنف کے سامنے پڑھا گیا اس میں تصریح نہیں ہے۔ اس میں نکتہ یہ ہے کہ آپ کی علوشان کا لحاظ کرتے ہوئے تصریح کو ترک کیا ہے، کیونکہ نام لینے میں ایک قسم کی بے ادبی ہوتی ہے، جس طرح اپنے والد کے نام لینا ایک قسم کی بے ادبی شمار کی جاتی ہے جب کہ اس کے برخلاف ”والد صاحب“ کے لفظ میں شان کا اظہار ہے۔ علاوہ ازیں ترک تصریح سے اس بات پر تنبیہ ہو جاتی ہے کہ ”افضل الرسل“ کی صفت کے ساتھ موصوف ہونے والے صرف آپ ہی ہیں لہذا تصریح کی ضرورت نہیں۔

”والحلبة“ (بالسكون) تحیل تجمع للسباق من کل أوب استعیر للمضمار، ”والمحلی“ هو السابق من افراس السباق ”والمصلی“ هو الذی یتلوہ لأن راسه عند صلویہ . ومعنی تکثیر الصلاة و تکریرها أو أشار بالمحلی إلى الصلاة على النبی صلی الله علیه وسلم و بالمصلی إلى الصلاة على الآل لأنها تكون ضمناً و تبعاً .

نقوی تحقیق:

”حیل: گھوڑے“ ”سباق“: گھوڑ دوڑ (گھوڑوں کے دوڑ لگانے کا مقابلہ کرنا) ”أوب“:

(بالواؤ) طرف ”مضمار“: میدان ”مجلی“: وہ گھوڑا جو دوڑ میں سب سے اگے جا رہا ہو ”مصلی“ وہ گھوڑا جو دوڑ لگانے میں دوسرے نمبر پر جا رہا ہو ”یتلو“: صیغہ واحد مذکر غائب، فعل مضارع معلوم از نصر ینصر تلاتلو: پیچھے آنا ”صلویہ“: تنزیہ کا صیغہ ہے دراصل صلویں تھا، اس کا معنی سرین ہے۔
تشریح:

یہاں سے متن کے الفاظ کی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ”حلبہ“ (بسکون اللام) دراصل ان گھوڑوں کو کہا جاتا ہے جن کو مقابلہ کے لیے تمام اطراف سے لا کر جمع کیا گیا ہو، پھر مجازاً میدان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا رہتا ہے۔ یہاں یہی مجازی معنی مراد ہے یعنی ذکر حال (گھوڑوں) کا ہے اور مراد محل (میدان) ہے لہذا مجاز مرسل کے قبیل سے ہوگا۔ لفظ مجلی اور مصلی کی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مجلی اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جو گھوڑ دوڑ میں سب سے اول نمبر پر ہو اور مصلی دوسرے نمبر پر آنے والے کو کہتے ہیں، یہاں اس سے مراد کثرت سے درود پڑھنا ہے۔ مجلی سے مراد خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مراد ہے اور مصلی سے آل پر کیونکہ آل پر درود تبعاً و ضمناً ہوتا ہے جو دوسرا نمبر ہے۔

قال الشارح: ”ثم لا يخفى حسن ما فى قرائن الحمد والصلاة، من التنجيس، وما فى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية، والتخييل، والترشيح، وما فى الرابع من التمثيل. تقديم المعمولات فى القرائن الثلاث الأخيرة برعاية السجع والاهتمام اذا الحصر لا يناسب المقام“.

لغوی تحقیق:

”قرائن“: قرینہ کی جمع ہے اس کا لغوی معنی دوسرے سے ملا ہوا ہے یہاں پر اس سے مراد حمد و صلاۃ کے فقرے ہیں جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں ”تجنیس“: بن بدلیج کی ایک اصطلاح ہے جو متحد الاشکل مختلف المعنی الفاظ پر بولی جاتی ہے [جو ہم شکل ہوں مگر ان کے معانی جدا جدا ہوں] جیسے بر (بالکسر) نیکی بُر (بالضم) گندم۔ استعارہ بالکنایہ تخیلہ ترشیہ ان سب کی تعریف ماقبل میں گزر چکی ہے ”سجع“: کلام کے آخر کا ایک جیسا ہونا۔ اگر عام کلام میں ہو تو اس کو مسجع اور اگر کلام اللہ میں ہو تو اس کو قافہ کہتے ہیں، جیسے ﴿و الضحیٰ واللیل اذا سجی ما ودعک ربک وما قلی... الخ﴾

تشریح:

یہاں سے متن میں فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے موجود محسنات (خوبیوں) کو بیان کرنا مقصود ہے۔ حمد و صلاۃ کی عبارات میں کئی محسنات (خوبیاں) ہیں۔ مثلاً تھیس ہے کہ ثانیاً کا لفظ دوبار لایا گیا ہے پہلے ”ثانیاً“ کا معنی دوسرا اور دوسرے ”ثانیاً“ کا معنی پھیرنے والا ہے۔ دوسرے فقرے میں ”ولعننا الشئ... إلخ“ کے اندر تینوں استعارات ہیں ثناء کو سواری کے ساتھ تشبیہ استعارہ مکذیہ ہے۔ سواری کے لیے باگ کا ہونا ضروری ہے تو ”عننا“ میں استعارہ تخیلیہ ہے اور ”ثانیاً“ جس کا معنی پھیرنا ہے یہ مناسبات میں سے ہے لہذا اس میں استعارہ تشریحیہ ہوگا۔ چوتھے فقرہ ”وفی حلبة الصلاة... إلخ“ میں تمثیل ہے کہ کثرت سے درود پڑھنے کی ہیئت کو گھوڑ دوڑ کے وقت حاصل ہونے والی ہیئت مرکبہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ نیز پچھلے متن فقرے ”علی افضل رسلہ مصلیا، فی حلبة الصلوات مصلیا و محلیا“ ان تینوں میں جو جار مجرور (معمولات) کو مقدم کیا گیا ہے ان سے محض کلام کی بیج بندی اور اہمیت کو اجاگر کرنا مقصود ہے، حصر مراد نہیں، کیونکہ یوں تو نہیں ہو سکتا کہ میں صرف افضل الرسل پر درود پڑھتا ہوں اور دیگر انبیاء پر نہیں، مصنف درود کے میدان میں سبقت لے جانے والا اور باقی نیکوں میں پیچھے رہ جانے والوں میں سے ہوں، ایسا ہرگز نہیں۔

قال الشارح: ”إن انتصاب ”أولا و ثانيا“ علی الظرفیة، و أما التوین فی ”أولا“ مع أنه أفضل تفضیل دلیل الأولى و الأوائل کا الفضلی و الأفاضل، فلأنه ههنا ظرف بمعنی قبل وهو ح منصرف لا وصفیة له أصلا، وهذا معنی ما فی قال فی الصحاح إذا جعلته صفة لم تصرفه تقول ”لقیته عاما أول“ وإذا لم تجعله صفة صرفت تقول ”لقیته عاما أولا“ ومعناه فی الأول: أول من هذا العام، وفی الثانی: قبل هذا العام۔

لغوی تحقیق:

”انتصاب“: منصوب ہونا ”افضل“: ستم تفضیل کا صیغہ ہے، سب سے بہتر ”صحاح“: علامہ جوہری کی علم لغت میں مشہور و معروف کتاب ”لم تصب“: غیر منصرف پڑھنا ”صرفہ“: ”منصرف پڑھنا۔“

تشریح:

”اولا وثانیا“ کی ترکیب بتلانا چاہتے ہیں کہ ”اولا ثانیاً“ زمانا اولاً وزمانا ثانیاً کی تاویل میں ہو کر منصوب علی الظرفیۃ ہیں۔

أما التثنویت... إلخ: سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ اول بروزن أفعل اسم تفصیل کا صیغہ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی مؤنث اولی اور جمع اوائل آتی ہے جس طرح افضل کی مؤنث فضلی اور جمع افاضل آتی ہے۔ اور اسم تفصیل بوجہ وصفت و وزن فعل کے غیر منصرف ہوتا ہے پس اول کو غیر منصرف پڑھنا چاہیے تھا اور اس پر تنوین نہ آتی کیونکہ غیر منصرف پر تنوین داخل نہیں ہوتی۔

جواب:

اول دو قسم پر ہے اکی: جس میں صفت والا معنی نہ ہو اس وقت منصرف ہوتا ہے۔ صفتی: جس میں صفت کا معنی ہو اس وقت صفت و وزن فعل کی وجہ سے غیر منصرف ہوتا ہے۔ جب اکی معنی مراد ہو اس وقت اول کا معنی ”متقدم“ یعنی پہلا ہوتا ہے جب صفتی معنی مراد ہو تو معنی ہوگا ”اسبق“ یعنی سب سے پہلے والا ہوتا ہے۔ علامہ جوہری نے الصحاح میں کہا کہ محاورہ ہے ”لقیته عاماً اولاً“ اس کا معنی ہے میری اس سال سے متصل سال گذشتہ سال میں ملاقات ہوئی ”لقیته عاماً اولاً“ اس کا معنی ہوتا ہے کہ میری اس سال سے گذشتہ سالوں میں سے کسی سال ملاقات ہوئی ہے پہلی صورت میں ”اول“ صفتی ہے دوسری صورت میں اکی ہے۔ اب ”حامداً اولاً“ میں اگر اول صفتی ہو تو معنی ہوتا ہے کہ میں سب سے پہلے اللہ کی حمد کرنے والا ہوں حالانکہ یہ معنی واقع کے خلاف ہے لہذا ”اول“ اکی مراد ہے جس کا معنی ہوگا میں پہلے بھی اللہ کی حمد کرنے والا ہوں اور ثانیاً بھی۔

قال الشارح: ”قوله: سعد جده، إلبهام إذا لحد البخت، وأبو الأب“.

تشریح:

شارح کی غرض عبارت کی تحقیق ہے فرماتے ہیں کہ لفظ ”جد“ میں صنعت ایہام ہے۔ ایہام فن بدیع کی ایک اصطلاح ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں قریبی (قریب الی الفہم) بعیدی (بعید عن الفہم) متکلم کی مراد بعیدی معنی ہو۔ یہاں پر ”جد“ کا قریبی معنی دادا ہے

لیکن ماتن نے اس کا بعیدی معنی بخت مراد لیا ہے۔

قال الشارح: "قوله: وفقني الله... إلخ التوفيق: جعل الأسباب موافقة، ويعدّى باللام وتعديته بالباء تسامح أو تضمنين بمعنى التشريف، والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الأفعال ميلا منه إلى المعنى".

لغوی تحقیق:

"التوفيق": کا معنی جعل الأسباب موافقة للمطلوب للخير اسباب کو اچھے مطلوب کے حصول کے لیے مہیا کرنا ہے اس کے مقابلے میں خذلان آتا ہے جس کا معنی ہے برے مطلوب کے لیے اسباب کا مہیا کرنا "تضمنين": اس کا معنی یہ ہے کہ ایک فعل سے حقیقی معنی مراد ہو لیکن اس کے ساتھ تبعاً و ضمناً دوسرا فعل مقدر مانا جائے تاکہ جار مجرور کو اس کے متعلق مانا جائے۔ اس تضمنین کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فعل اپنے حقیقی معنی میں باقی رہ جاتا ہے وگرنہ فعل کو مجازی معنی میں لینا پڑے گا "تسامح": جسم پوشی، لا پرواہی۔

تشریح:

اس عبارت سے ماتن پر اعتراض پھر اس کا اپنی طرف سے جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ کہ توفیق متعدی باللام ہوتا ہے جب کہ علامہ ماتن نے اس کو متعدی بالباء کر کے فرمایا "لما وفقني الله بتالیف الكتاب".

پہلا جواب:

مصنف نے اسے قابل التفات نہ سمجھا، کیونکہ دونوں صورتوں میں معنی میں فرق نہیں پڑتا۔ مصنف جانب معنی کو دیکھتے ہوئے فعل کے متعلقات (صلات) میں ایسی باتوں کو نظر انداز کرتے ہیں مثلاً باء کی جگہ پر لام یا لام کی جگہ پر باء کو استعمال کر دیتے ہیں۔

دوسرا جواب:

یہاں پر تضمنین ہے اصل عبارت یوں تھی "لما وفقني الله مشرفا بتالیف الكتاب" تو باء کا تعلق "مشرفا" کے ساتھ ہے۔

قال الشارح: "قوله: فض من" فضضت ختم الكتاب "أى: فتحته والفض: الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب، بلغت آخره. والختم: الطين الذى يختم به. جعل الكتاب قبل التمام - لاحتجابه عن نظر الأنام - بمنزلة الشيء المختوم الذى لا يطلع على مخزونات، ولا يحاط بمستودعاته، ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن المطالعة بعد التمام بمنزلة فض الختام".

لغوی تحقیق:

"فضضت": صیغہ واحد متکلم فعل ماضی، کھولنا "الفض": الكسر بالتفريق یعنی ایک شی کو توڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کر دینا "احتجاب": پوشیدہ ہونا "الأنام": مخلوق "مخزونات": چھپا ہوا خزانہ "لا يحاط": از احاطہ، گھیرنا "مستودعات": امانت رکھی ہوئی اشیاء۔

تشریح:

شارح کی غرض متن کے الفاظ کی لغوی و ادبی تحقیق بیان کرنا ہے "فضضت ختم الكتاب" کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زیر تالیف کتاب جب تک منظر عام پر نہ آئے، بمنزل مہر لگی شی کے پوشیدہ ہوتی ہے جس کے مندرجات و مضامین پوشیدہ ہوتے ہیں ان پر ہر ایک مطلع نہیں ہو سکتا لیکن جب اس کو مکمل لکھ کر (یا آج کل کے اعتبار سے چھاپہ خانہ سے چھپوا کر) اس کو عام کر دیا جائے اور اس کے مطالعہ کے لیے ہر ایک کو اجازت دی جائے تو مہر توڑ کر کھول دینے کی طرح ہے۔

قال الشارح: "قوله مؤسسة على قواعد المعقول أى مبنية على الوجوه و الشرائط المذكورة فى علم الميزان. لا كما هو دأب قدماء المشائخ من الاقتصار على حصول المقصود".

لغوی تحقیق:

"علم الميزان": منطق "دأب": حال، عادت "الاقتصار": اكتفاء کرنا

تشریح:

شارح کی غرض عبارت کی وضاحت ہے۔ ماتن نے اپنی کتاب کی خصوصیات بیان فرماتے ہو

ئے کہا کہ میں نے اپنی کتاب میں جو تعریفات یا دلائل بیان کیے ہیں وہ علم منطق کی بیان کردہ شرائط کے مطابق ہیں، مثلاً جب کوئی تعریف کی تو جنس و فصل کے ساتھ کی ہے جنس کو مقدم اور فصل کو مؤخر رکھا ہے۔ یہ نہیں کہ منطقی شرائط کو نظر انداز کر دیا ہو جیسا کہ ہمارے پرانے بزرگوں کی عادت تھی کہ حصول مقصود کے بعد منطقی قوانین کی خلاف ورزی ہو جانے کی کچھ پروا نہیں کرتے تھے۔ ماتن کی غرض یہ بتلانا ہے کہ میری کتاب جدید طرز پر لکھی گئی ہے۔

قال الشارح : "قوله: ترتیب انیق ای... من معجب یرید به بعض ما تصرف فیہ من التقديم و التأخیر فی المباحث و الأبواب علی الوجه الأحسن الالیق و الصواب لم یسبقنی الی مثله، سبقت العالمین الی المعالی .

تشریح:

شارح عبارت کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو یہ کہا کہ میری کتاب کی ترتیب انیق و عجیب ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مباحث اور ابواب میں تقدیم و تاخیر کر کے ہر ایک کو الیق و مناسب مقام میں رکھا ہے نہ کہ جس طرح پرانے بزرگوں کا طریقہ تھا کہ ترتیب کا لحاظ نہ ہوتا تھا آخر میں فرماتے ہیں کہ ماتن کو لم یسبقنی علی مثله کے بجائے الی مثله کہنا چاہیے تھا جیسا کہ "سبقت العالمین الی المعالی" "سبقت" متعدی بالی ہے۔

قال الشارح "قوله: "لم تبلغ" صفة تدقیقات، و العائد محذوف ای لم یبلغها فرسان علم الأصول الی هذه الغایة من الزمان، أو المراد لم یصل فرسان هذا العلم الی تلك الغایة من التدقیق فیکون وضع الظاهر موضع المضمرة و تعدیة البلوغ بالی بمعنی الوصول والانتهاء".

تشریح:

شارح ترکیب بتلانا چاہتے ہیں کہ "لم تبلغ" "تدقیقات" کی صفت ہے۔ نحو کا قانون ہے کہ جملہ جب صفت واقع ہو رہا ہو تو اس وقت موصوف کے ساتھ ربط پیدا کرنے کیلئے صفت میں ضمیر عائد کا ہونا ضروری ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ اصل میں "لم تبلغها" تھا بعد میں ضمیر کو حذف کر دیا گیا یا "الی

هذا الأمد“ اسم ظاہر موقع المضمّر ہو کر ربط کا فائدہ دے رہا ہے کیونکہ ”الأمد“ بمعنی غایۃ من التدقیق ہے آخر میں فرماتے ہیں ”لم یبلغ“ کا صلہ الیٰی ہے کیونکہ اس کا معنی پہنچنا اور انتہا کرنے کے ہیں۔ جب اس معنی میں ہو تو اس کا صلہ الیٰی آ سکتا ہے۔

قال الشارح: قوله: سمیت هذا الكتاب جواب ”لما“ وضع اسم الإشارة موضع الضمیر لکمال العناية. فإن قلت: ”لما“ لثبوت الثانی لثبوت الأول فيقتضى سببته ما ذکر بعد ”لما“ لتسمية الكتاب بالتوضیح فما وجهه؟ قلت: وجهه أن الضمیر فی إتمامه للشرح المذكور، الموصوف بأنه شرح لمشکلات التنقیح، وفتح لمغلفاته۔ وإتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الأمور المذكورة يصلح سببا لتسمیة ”بالتوضیح فی حل غوا مض التنقیح“.

تشریح:

شارح کی غرض متن کی تحقیق ہے۔ فرماتے ہیں کہ ”سمیت هذا الكتاب، لما تسر لی... إلخ“ کا جواب ہے۔ ظاہر کا تقاضا یہ تھا کہ ”سمیتہ“ ضمیر کے ساتھ ذکر کیا جاتا لیکن ”هذا الكتاب“ اسم اشارہ کے ساتھ لا کر کمال توجہ کا اظہار کیا گیا ہے، کیونکہ ضمیر مبہم ہوتی ہے جبکہ اسم اشارہ محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے آتا ہے تو مصنف یہ تاثر دے رہے ہیں گویا کتاب تصنیف ہو کر سامنے موجود ہے ”فإن قلت... إلخ“ سے ایک استفسار ہے، اعتراض نہیں۔ استفسار میں سائل کی غرض بات سمجھنا ہوتی ہے اعتراض مقصود نہیں ہوتا۔ حاصل استفسار یہ ہے کہ ”لما تسر لی... إلخ“ شرط ہے اور ”سمیت هذا الكتاب بالتوضیح“ اس کی جزاء ہے حالانکہ ”لما“ یہ بتلاتا ہے کہ پہلی شی دوسری شی کے لیے سبب ہے پس کتاب کی تصنیف کی توفیق اس کتاب کا نام توضیح رکھنے کا سبب کیسے ہو سکتی ہے سبب تو وہ ہوتا ہے جو سبب تک پہنچائے توفیق تصنیف اس کے توضیح نام رکھنے تک نہیں پہنچا رہی اس کا سبب کیسے بن گئی؟

قلت: ... إلخ مطلق تصنیف توفیق شرط نہیں ہے بلکہ ایسی کتاب کی تصنیف کی توفیق جو مشکلات کو حل کرنے والی ہو اور مغلفات کو واضح کرنے والی ہو۔ ظاہر ہے ایسی کتاب کو تصنیف کی توفیق حاصل

ہو جانا اس کے توضیح نام رکھے جانے کا سبب ہے۔

قال الشارح: "قوله: "إليه يصعد" افتتاح غريب، واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن، لا سيما عند افتتاح الكلام في أصول الشرع وإشارة إلى أن الله متعين لتوجه المحامد إليه تعالى لا يفتقر إلى التصريح بذكره، ولا يذهب الوهم إلى غيره؛ إذ له العظمة والحلال، ومنه العطاء والنوال، وإيماء إلى أن الشارح في العلوم الإسلامية ينبغي أن يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت إلى ما سواه".

لغوی تحقیق:

"غريب": عجيب "اقتباس": اس کا لغوی معنی انگارہ لینا ہے، اصطلاح میں دوسرے کے کلام کو اپنے کلام میں اس انداز سے لانا کہ اسی کلام کا جزء معلوم ہو "لطيف": باریک "لا سيما": بالخصوص "المحامد": محمدا کی جمع ہے مصدر می تعریف کرنا "الحلال": بزرگی "النوال": عطیہ "مطمح نظر": نظر ڈالنے کی جگہ "همة": ارادہ۔

تقریر:

"إليه يصعد الكلم الطيب" کتاب تنقیح کا خطبہ ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ عجیب افتتاح ہے آج تک کسی مصنف نے اپنی کتاب کو ان الفاظ کے ساتھ شروع نہیں کیا کیونکہ معروف طریقہ الحمد لله یا حمدت الله کا ہے، علم معانی کی رو سے اس میں صنعت اقتباس ہے، اس لیے کہ قرآن پاک کی آیت کو بطور خطبہ کے اس انداز سے لائے ہے کہ ماتن کی ذاتی کلام معلوم ہوتی ہے "ولا يخفى لطفه أتى بالضمير" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ کہ "إليه" کی ضمیر کا مرجع ماقبل میں مذکور نہیں، کیونکہ خطبہ کی ابتدا یہی سے ہو رہی ہے، لہذا اضماع قبل الذکر کی خرابی لازم آتی ہے

جواب:

ضمیر کا مرجع حکماً مذکور ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا نام ہر مومن کے دل میں موجود ہوتا ہے، وہی اس کا مرجع واقع ہو رہا ہے، مصنف کے دل میں اللہ کا نام کیونکر نہ ہوگا جب کہ وہ اصول شرع کے بیان میں کلام

شروع کر رہے ہوں، گویا کہ اضماع قبل الذکر سے اشارہ کر دیا کہ جب اللہ تعالیٰ کے لیے عظمت ذاتی و صفاتی ثابت ہے اور سب نعمتیں اور نعمات اس کی طرف سے ہیں تو ہر قسم کی تعریفات کے متوجہ ہونے کے لیے وہی متعین ہے اور کسی کی طرف ذہن نہیں جاسکتا، اس لیے اس کے نام کی تصریح کی ضرورت نہیں نیز ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الطَّيْبُ﴾ میں جار مجرور کی تقدیم میں اشارہ ہے کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کو چاہیے اس کا مطلق نظر اور مقصود بالا ارادہ حق تعالیٰ ہونا چاہیے اور ہر طرف سے یکسو ہو کر اللہ تعالیٰ کی خوشنودی و رضائی اس کا مقصود مطلوب ہونی چاہیے۔

قال الشارح: "لا يقال: إن ابتداء بالتسمية فلا إضمار قبل الذکر، وإن لم يبتدأ لزوم ترك العمل بالسنة. لأننا نقول: يكفى في العمل بالسنة أن يذكر التسمية باللسان، أو يخطر بالبال، أو يكتب على قصد التبرك من غير أن يجعل جزءاً من الكتاب. وعلى كل تقدير يلزم الإضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب".

تشریح:

اس عبارت میں ایک سوال کا جواب مذکور ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ "إِلَيْهِ يَصْعَدُ" میں اضماع قبل الذکر ہے حالانکہ مصنف نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے ساتھ شروع کیا ہو گا یا نہیں؟ اگر شروع کیا ہے تو پھر اضماع قبل الذکر نہیں کیونکہ تسمیہ میں لفظ اللہ اس کا مرجع بنے گا اور اگر تسمیہ کے ساتھ ابتدا نہیں کی تو حدیث "كل أمر ذي بال... إلخ" پر عمل نہیں ہوا اور ترک سنت کا مخطور لازم آئے گا۔

جواب:

حدیث پر عمل کرنے کے لیے اتنا بھی کافی ہے کہ تسمیہ کو زبان سے پڑھ دیا جائے، یا اس کا دل میں خیال لایا جائے، یا علی قصد التبرک لکھ دیا جائے لیکن کتاب کا جزء نہ بنایا جائے، ہو سکتا ہے کہ مصنف نے بھی ان میں سے کوئی صورت اختیار کی ہو بہر حال اضماع قبل الذکر کا اشکال موجود ہے باقی رہا اس کا جواب تو وہ ماقبل میں گزر چکا ہے مرجع حکما (فی قلب المؤمن) موجود ہے۔

قال الشارح: "والصعود: الحركة من الأسفل إلى العالی مکاناً و جهة. أستعير للتوجه إلى العالی قدراً و منزلة. والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة، و يفرق بين

الجنس وواحدہ بالتاء. واللفظ مفرد إلا أنه كثيراً يسمى جمعا نظرا إلى المعنى الجنسي .
والاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يحوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى : ﴿كَانَهُمْ
أَعْمَازُ نَخْلٍ مَنْقَعٍ﴾ أى منقطع عن مغارسه ساقط على وجه الأرض وقال الله تعالى
: ﴿كَانَهُمْ أَعْمَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ أى متاكلة الأجوف . ثم الكلم غلب على الكثير ولا
يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم أنها جمع كلمة، وليس على حد تمر وتمررة
إلا أن الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرناه ، مع أن فعلاً ليس من أبنية
الجمع فلا ينبغي أن يشك في أنه جمع كتمر وركب فإنه ليس بجمع كينسب ورُتب .
ففي قوله ”والكلم إن كان جمعا“ خرازة لا يخفى ، والصواب ”وإن كان“ (بالواو).
لغوى تحقيق:

اسم جمع، جنس اور جمع میں فرق: اسم جمع وہ ہے جو کثیرین پر بولی جائے اور اس کا مفرد من غیر لفظ ہو،
جیسے: ابل اور غنم اسم جمع ہیں ان کا مفرد بعیر اور شاة من غیر لفظ ہے۔ جنس: وہ ہے جو قلیل و کثیر پر
بولی جائے اور اس کا مفرد بالکل نہ ہونے من لفظ نہ من غیر لفظ۔ جمع: وہ ہے جو کثیرین پر بولی جائے اور
اس کا مفرد اس کے لفظ سے ہو۔ أعجاز کھجور کے تنے مغارسہ: جڑیں: متاکلة الأجواف اندر سے
کھوکھلے ابنیۃ: بناء کی جمع یہاں پر مرادی معنی وزن ہے خرازة: رخنه، عیب۔

تشریح:

یہاں سے متن کے الفاظ کی لغوی ادبی تحقیق پیش کرنا چاہتے ہیں کہ ”یصعد“ صعود سے مشتق
ہے صعود کا معنی ہوتا ہے کسی چیز کا نیچے سے اوپر کی طرف ایسی چیز کی طرف حرکت کرنا جو مکان کے لحاظ
سے بلند ہو۔ مجاز ایسی ذات کی طرف متوجہ ہونا جو شان و قدر کے لحاظ سے بلند ہو۔ یہاں پر یہی مجازی
معنی مراد ہے۔ الکلم اسم جنس ہے جو قلیل و کثیر پر صادق آتا ہے، البتہ جب وحدت والے معنی پر نص
اور صراحت کرنا مقصود ہوتی ہے تو تاء داخل کر دیتے ہیں یعنی اصل وضع کے اعتبار سے حقیقتاً جمع نہیں
البتہ استعمال میں کم از کم تین افراد پر بولا جاتا ہے یعنی اس سے بعض لوگوں کو شبہ ہوا کہ شاید حقیقتاً جمع ہے،
حالانکہ استعمال اور وضع کے میں بہت بڑا فرق ہے۔ چونکہ کلم استعمال میں جمع کی طرح ہے لہذا اس کی

وصف میں تذکیر تا نیث دونوں جائز ہیں یعنی جانب معنی کو دیکھتے ہوئے اس کی صفت کو مؤنث لانا جائز اور جانب لفظ کو دیکھتے ہوئے صفت کو مذکر لانا جائز کیونکہ لفظ مفرد ہے ”کما قال اللہ تعالیٰ ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مَنْقَعٍ﴾ نخل کا لفظ اسم جمع ہے اس لیے یہاں پر صفت مذکر آئی ہے دوسری جگہ میں فرمایا ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٌ﴾ یہاں پر صفت مؤنث آئی ہے، علاوہ ازیں کلمہ بر وزن فَعِل اس وزن پر کوئی جمع نہیں آئی لہذا بلا شک کہنا پڑے گا کہ تَمَر اور رُكْب کی طرح اسم جمع ہے نہ کہ نسب اور رُكْب کی طرح حقیقتاً جمع ہے کاظم صاحب الصحاح و صاحب اللباب -

”قفی قوله والكلم ان كان جمعا“ یعنی جب ثابت ہو چکا کہ کلم وضعاً اسم جمع ہے اور استعمال میں تین سے کم پر نہیں بولا جاتا تو ماتن کا ”ان کمان“ میں لفظ ”ان“ (جو شک کے مقام میں استعمال ہوتا ہے) کا لانا معیوب معلوم ہوتا ہے۔ لہذا بہتر یہ ہوتا کہ ”وإن كان“ واو کے ساتھ لاتے جو یقین کے لیے آتا ہے۔

قال الشارح: ”قوله: ”من محامد“ حال ”من الکلم“ بیانا له علی ما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”هو سبحانه الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر“ إذا قالها العبد عرج بها الملك فحيابها وجه الرحمن فإن لم يكن له عمل صالح لم يقبل. وإنما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيحي من ”أن النكرة تعم بالوصف“ كما مرآة كوفية، ولأن التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم ”والمحامد“ جمع محمودة بمعنى الحمد. وهو مقابلة الجميل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان ”والشكر“ مقابلة النعمة بإظهار تعظيم المنعم قولاً وعملاً واعتقاداً فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان الکلم بها أنسب ”والمشارع“ جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشرعية ما شرع الله لعباده من الدين أى اظهر وبين، وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات، فأثبت لها مشاريع يردّها المتعطشون إلى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق أثبت لقبول العبادة الذي هو مهب الطفاف الرحمن، ومطلع أنوار الغفران ريح الصبا التي بها روح

الأبدان، ونماء الأغصان فإن "القبول" الأول ریح الصباء ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا تسوى الليل والنهار، ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعم السحاب وتشخصه في الهواء، ثم تسوقه فإذا علا كشفت عنه، استقبلت الصباء، فوزعت بعضه على بعض حتى تصير كسفا واحدا، ثم ينزل مطرا ينمي بها الأشجار "والقبول" الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان. "والنماء" الزيادة والا ارتفاع يقال نمت ينمي نماء ونما ينمو نموا، حقيقة النمو الزيادة في أقطار الجسم على تناسب طبعي - ثم في وصف المحامد بما ذكر، تلميح إلى قوله تعالى ﴿ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء﴾ فإن المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة، فالحمد شجر لها أصل هو الايمان والاعتقادات، وفرع هو الأعمال والطاعات.

لقوى تحقيق:

"حيا": بمعنى استقبال يعني سامنا كيا "وجه الرحمن": ذات الرحمن - مشرعة الماء هي مورد الشاربة، گھاٹ "يردها": ازورود، پانی پر آنا "المتعطشون": اس کا مفرد متعطش ہے، پیاسا "زالل": ٹھنڈا صاف ستھرا پانی "مهب": ہوا کے چلنے کی جگہ ریح الصباء باد صبا، صبح کو چلنے والی ہوا "نمو": بڑھنا "أغصان": غصن کی جمع ہے، یعنی "دبور": مغرب کی طرف سے چلنے والی ہوا "تزعم": از ازعاج اکھیرنا "تشخصه": از اشخاص اٹھانا اوپر کرنا "تسوقه": ہانکتی ہے "کشف" "دور ہو جانا، ہٹ جانا" و زعت": از توزیع، جمع کرنا "کسفا": از کشف بالکسر کلر "القطار": جمع قطار طرف۔

تشریح:

شارح کی غرض تحقیق متن ہے۔ فرماتے ہیں کہ "من محامد" "الکلم" سے لفظ حال واقع ہو رہا ہے مگر معنی کے لحاظ سے بیان واقع ہو رہا ہے کہ وہ کلم طیب کیا ہیں؟ محامد ہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ کی تفسیر فرماتے ہوئے فرمایا کہ بندہ جب کلمات

طیبات لا إله إلا الله والله أكبر کہتا ہے تو فرشتہ ان کلمات کو لے کر ذات الرحمن پر بطور تحیہ و سلام پیش کرتا ہے اگر بندہ کے نیک اعمال ہوتے ہیں تو ان کو شرف قبولیت مل جاتا ہے وگرنہ رد کر دیے جاتے ہیں۔
سوال:

إنما صلح الجمع المنکر إلخ : سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ”من محامد“ ”الکم“ کے لیے بیان ہے حالانکہ بنین یعنی الکلم معرف بلام الاستغراق ہے جو تمام افراد کو شامل ہے اور ”محامد“ ”مکرہ ہے جس میں مطلق بعض افراد مراد ہیں تو مکرہ معرفہ کے لیے کیسے بیان ہو سکتا ہے۔

پہلا جواب:

آگے یہ بحث آرہی ہے کہ مکرہ کے ساتھ جب صفت آجائے تو وہ عام ہو جاتا ہے، مثلاً: ”امراة“ اس کا معنی ہے کوئی ایک عورت لیکن جب اس کے ساتھ ”کوفیة“ کی صفت لگا دی جائے تو اس میں تعیم ہو جائے گی یعنی کوفہ کی سب عورتیں یہاں پر بھی ”محامد“ کی صفت لا اصولہا مشارع الشرع ... إلخ آچکی ہے لہذا اس میں عموم ہو جائے گا اور معرف بلام الاستغراق کے لیے بیان بن سکے گا۔

دوسرا جواب:

محامد کی تنوین (مقدرہ) مقام کے قرینہ کے لحاظ سے تکثیر کے لیے ہے، اس لیے اس میں تعیم کا معنی موجود ہے، پس اس توجیہ سے بھی بیان اور مبین میں مطابقت ہو جائے گی۔

قولہ: المحامد: محمده کی جمع ہے محمده مصدر میسی ہے حمد کا معنی ہے الشناء باللسان ... إلخ اور شکر کا معنی ہے ”اظہار تعظیم المنعم قولاً أو عملاً أو اعتقاداً“ علامہ شارح فرماتے ہیں کہ چونکہ حمز بان کے ساتھ ہوتی ہے لہذا ”الکلم“ کے لیے ”من محامد“ کو بیان بنانا بالکل موزوں اور مناسب ہے کیونکہ کلمہ بھی زبان سے نکلتا ہوتا ہے۔

قولہ: الشرع، الشریعة: یہ دونوں لفظ ہم معنی ہیں یعنی وہ دین جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے ظاہر فرمایا ہے تاکہ اس پر عمل کر کے نجات دارین حاصل کریں۔ یہاں اس سے مراد وہ طریقہ متعینہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

”مشارع الشرع“: علامہ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے شریعت کو باغات کے طور پر پیش کیا ہے، یہ استعارہ بالکنایتہ ہے اور باغات کے لیے ”مشارع“ (گھاٹ) ضروری ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔ حاصل تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح گھاٹوں سے باغات سیراب ہوتے ہیں اور جانور و انسان اپنی پیاس بجھاتے ہیں، اسی طرح شریعت کے پیاسے شریعت کے گھاٹ سے اپنی پیاس بجھاتے ہیں اور ان کو یہیں سے رحمت اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا صاف ستھرا پانی ملتا ہے۔

وبهذا الطريق أثبت لقبول العبادة... إلخ علامہ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے من قبول القبول نماء میں استعارات استعمال کیے ہیں۔ قبول (ثانی) جو قبولیت کے معنی میں ہے اس کو مطلع الشمس اور مہب الريح (ہوا کے چلنے کی جگہ) کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے۔ قبول (اول) جو باد صبا کے معنی میں ہے اس میں استعارہ تخیلیہ ہے کیونکہ مطلع الشمس یا مہب الريح کو باد صبا لازم ہے اب اس تشبیہ کا حاصل یہ ہے کہ باد صبا جو دن رات برابر ہو جانے کے موسم میں چلتی ہے اور بالکل مشرقی کنارہ کے درمیان سے اٹھ کر چلتی ہے یہ ہوا بے حد مفید ہوتی ہے، اس موسم میں درخت جھڑنا شروع ہو جاتے ہیں انسانوں کے بدنوں میں نیا خون پیدا کر کے تازگی بخشی ہے۔ عرب لوگ اس ہوا کو بہت بابرکت سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا باد دبور (مغرب سے چلنے والی ہوا) بادلوں کو اوپر کی طرف اٹھاتی ہے، پھر بادلوں کو کچھ آگے لے جا کر خود ہٹ جاتی ہے باد صبا ان کو قابو میں لے لیتی ہے اور متفرق بادلوں کو جمع کرتی ہے جس سے بارش برستی ہے، اس طرح قبولیت جو مطلع انوار الرحمن اور اللہ کی نوازشوں کا مرکز ہے۔

قولہ: نماء یہ باب ناقص یائی اور واوی دونوں سے آتا ہے اس کا معنی بڑھنا اور اونچا ہونا ہے درحقیقت نمو یا نمنا کہتے ہیں جسم کے اپنے اطراف (طول، عرض، عمق) میں تناسب طبعی کے ساتھ بڑھنے کو کہتے ہیں۔ تناسب طبعی کی قید لگا کر ورم (سوجن) کو نکال دیا کیونکہ اس میں غیر طبعی (عارضی) بڑھوتری ہوتی ہے۔

ثم فی وصف المحامد... إلخ سے فرماتے ہیں کہ علامہ ماتن نے محامد کی صفت لأصولها من مشارع الشرع لا کر قرآنی آیت ﴿ضرب الله مثلا كلمة طيبة﴾ کی

طرف اشارہ کیا ہے گویا کہ محامد اس درخت کی مثل ہیں جس کی جڑیں ایمان و اعتقاد اور ٹہنیاں اعمال صالحہ ہیں۔

فائدہ:

علامہ شارح فرماتے ہیں ”قبول“ (ثانی) مصادر شاذہ میں سے ہے جس کا ثانی نہیں۔ محشی اس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ شذوذ کا دعویٰ غلط ہے کیونکہ ہلوع، ولوع اس طرح کے مصادر موجود ہیں۔

قال الشارح: ”وتحقيق ذلك أن الحمد وإن كان في اللغة فعل اللسان خاصة إلا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الإمام الرازي - رحمه الله - في تفسيره: ليس قول القائل الحمد لله، بل ما يشعر بتعظيمه، و ينبيء عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال و الترجمة عن ذلك بالمقال، و الاتيان بما يدل عليه من الأعمال. و الاعتقاد اصل ملو لاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجثت من فوق الارض ما لها من قرار، والعمل فرع، لو لاه لما كان للحمد نماء إلى الله وقبوله عنده، بمنزلة دوحه لا غضن لها، وشجرة لا ثمر لها، إذا العمل هو الوسيلة إلى نيل الحنات ورفع الدرجات قال الله ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ وفي الحديث ”فإذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل“ فأشارا المصنف إلى أن لشجرة المحامد أصلاً ثابتاً هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات، بوفرعاً نامياً إلى الله تعالى مقبولا عنده وهو العمل الصالح، الموافق للشريعة المطهرة المحتى على علم الشرائع والأحكام وأشار إلى الاختصاص و الدوام بقوله ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ بتقديم الظرف المفيد للاختصاص، بولفظ المضارع المنبيء عن الاستمرار“.

لغوی تحقیق:

”ترجمہ“: ترجمانی کرنا ”تمجید“: بزرگی بیان کرنا ”اجثت“: اکھڑ جانا ”علم الشرائع و الاحکام“: علم الفقہ۔

تشریح:

یہاں سے علامہ شارح ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ آپ نے حمد و درخت

سے تشبیہ دی ہے جس کا تنا اعتقاد و ایمان ہے اور ٹہنیاں اعمال ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حمد اعتقاد اور اعمال (جوارح) سے بھی ہوتی ہے حالانکہ مشہور تو یہ ہے کہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے؟

جواب:

یہ ہے کہ حمد لغوی معنی کے لحاظ سے صرف زبان کا فعل ہے لیکن اصطلاحاً اعتقاد، عمل، اور قول تینوں کا نام ہے۔ بالفاظ دیگر مطلق حمد تو فعل اللسان کو کہتے ہیں لیکن حمد اللہ جس طرح کہ امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں فرمایا ہے کہ صرف الحمد للہ کا نام نہیں بلکہ ہر وہ چیز حمد ہے جو باری تعالیٰ کی تعظیم پر دلالت کرے، خواہ وہ خدا تعالیٰ کے صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہونے کا دل میں عقیدہ ہو، خواہ اس کی بقاعدہ زبان سے ترجمانی ہو اور خواہ اس کے مطابق عمل ہو، تو گویا کہ حمد کے لیے صحیح عقیدہ اصل جڑ کی طرح ہے اگر یہ نہ ہو تو کشحہ حبیثہ ہے جس کو قرار نہیں ہوتا، معمولی سی ٹھوکرے سے اس کو اکھاڑ کر پھینکا جاسکتا ہے اور اعمال صالحہ ٹہنیوں کی طرح ہیں۔ اگر اعمال صالحہ نہ ہوں تو اس درخت کی طرح ہے جس کی ٹہنیاں نہیں اور اس درخت کی طرح ہے جس کا پھل نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ اور حدیث شریف میں آتا ہے جب بندہ کے اعمال صالحہ نہیں ہوتے تو اللہ کے ہاں ایسی حمد قابل قبول نہیں ہوتی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ماتن نے اشارہ کیا کہ حمد کے لیے ایک جڑ ہے وہ راسخ عقیدہ ہے، جو اسلامی علم العقائد میں بیان کردہ عقائد کے مطابق ہو اور اس کی ٹہنیاں وہ اعمال صالحہ ہیں جو فقہی اصولوں کے مطابق ہوں۔

و أشار لی الاختصاص ... الخ یہاں سے ایک نکتہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ”الیہ“ جار مجرور کو کی تقدیم نوکہ مفید حصر ہے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ صرف اللہ ہی کی طرف کلمات چڑھتے ہیں اور پھر ”یصعد“ فعل مضارع لا کر دوام و استمرار کی طرف اشارہ کیا ہے لہذا ”یصعد“ کا معنی چڑھتے ہیں نہیں کریں گے بلکہ چڑھتے رہتے ہیں کریں گے جو کہ دوام کا معنی ہے۔

قال الشارح: ”علی أن جعل“ تعلیق للمحامد ببعض النعم إشارة إلى عظم أمر العلم الذی وقع فیہ التصنیف، ودلالة علی جلالة قدره. و الشریعة تعم الفقہ وغیرها، من الأمور الشاہدة بالدلالة السمعیة كمسألة الرؤية والمعاد، وكون الإجماع والقیاس حجة،

وما أشبه ذلك "وأصول الشريعة": أدلتها الكلية و"مبانی الأصول": ما يبتنى هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات . وتمهيد ها تسويتها ، وإصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب . "وفروع الشريعة": أحكامها المفصلة ، المبنية في علم الفقه . "و معانيها": العلل الحزمية التفصيلية على كل مسئلة ، ودقتها : كونها غامضة لطيفة لا يصل إليها كل أحد بسهولة . وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد ، إذ بالشريعة نظام الدنيا و ثواب العقبي . وبلغة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الحزاء وفي هذا الكلام إشارة إلى أن علم الأصول فوق الفقه و دون الأحكام ، لأن معرفة الأحكام الحزمية بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث أنها توصل إلى الأحكام الشرعية ، وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى ، وصفاته ، وصدق المبلغ ، ودلالة معجزاته ، ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن أحوال الصانع ، والنبوة ، والامامة ، والمعاد ، وما يتصل بذلك على قانون الاسلام .

لغوى تحقيق:

"تعلیق": "معلق کرنا" "جلالة": "بزرگی، بڑائی" "المعاد": "آخرت" "مبانی": "مبنی کی جمع، جائے بناء" "علم الذات و الصفات والنبوات": "ایسا علم جس میں خدا کی ذات و صفات اور نبوت کا بیان ہو یعنی علم العقائد" "نهج": "طریق" "غامضه": "باریک، مشکل" "تستوجب": "تستحق" "عقبي": "آخرت" "نیل": "حاصل کرنا" "الصانع": "کار گیر مراد ذات باری تعالیٰ ہے۔"

تشریح:

متن کی بعض عبارات کی وضاحت بیان کرنا مقصود ہے کہ یا اللہ ہم اپ کی اس لیے بھی حمد کرتے ہیں کہ تو نے اصول شریعت کو مضبوط بنیاد والا بنایا ہے تو اس سے علم اصول فقہ (جس میں کتاب تصنیف کی گئی ہے) کی شان و قدر معلوم ہوئی کہ یہ علم ایک بہت بڑی نعمت ہے جو قابل حمد ہے، شارح لفظ شریعت کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ لفظ فقہ و دیگر امور جو ادلہ نقلیہ سے ثابت ہوں ان پر بولا جاتا ہے مثلاً مسئلہ رویت باری فی الآخرة، بعث بعد الموت، اجماع اور قیاس کا حجتہ ہونا وغیرہ۔ "أصول

الشریعة“ سے اولیٰ کلیہ یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس مراد ہیں اور مبانی الاصول سے مراد وہ علم جس پر اولیٰ کلیہ (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) مبنی ہوتے ہیں یعنی اولیٰ اربعہ اپنے ثبوت میں جس کے محتاج ہیں، وہ علم التوحید والصفات ہے کیونکہ جب تک خدا کی ذات کا ثبوت نہ ہوگا تو اس وقت تک کلام اللہ (قرآن) وغیرہ کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور علم التوحید کے ذریعہ خدا کا جو معلوم ہوتا ہے۔

قوله: مہمد المبانی: اس کی وضاحت پیش فرما رہے ہیں کہ تمہید کے معنی برابر اور درست کرنے کے ہیں یعنی ان مبانی (عقائد) کو حق کے مطابق بنایا ہے ”فروع الشریعة“ سے مراد وہ احکام ہیں جو علم فقہ میں بیان کیے جاتے ہیں اور معانی سے مراد ہر مسئلہ کی علت جزئی تفصیلی مثلاً بھنگ حرام ہے۔ یہ فقہ کا مسئلہ ہے اور اس کی علت تفصیلی نشہ ہے اور ان علل کے دقت سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسی باریک اور پوشیدہ ہیں جن تک ہر ایک کی رسائی مشکل ہے جو صرف علماء مجتہدین کا کام ہے۔ اب یہاں سے سوال پیدا ہوا کہ مصنف نے جو تمہید مبانی و دقت معانی پر اللہ تعالیٰ کی حمد کی ہے تو کیا یہ چیزیں واقعی حمد کے قابل ہیں؟ اور کیا واقعتاً مذکورہ چیزیں نعمتیں ہیں؟

وجميع ذلك نعم نستوجب الحمد... إلخ سے جواب دیا کہ واقعی یہ چیزیں قابل حمد ہیں کیونکہ شریعت (فقہ) کے ذریعہ سے دنیا کا نظام بنتا ہے اور آخرت میں ثواب ہے اور دلائل کی دقت سے کاوش اور اجتہاد کی بدولت علما کے درجات بلند ہوتے ہیں اور آخرت میں ثواب کا حصول تو ہے ہی۔ مصنف کی کلام سے اشارتاً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علوم شرعیہ ثلاثہ کے درجات کے باعتبار ترتیب یوں ہیں علم الکلام (علم العقائد) پھر اصول فقہ اس کے بعد فقہ۔ کیونکہ فقہی احکام کا معلوم کرنا اولیٰ کے احوال کی معرفت پر موقوف ہے جو کہ اصول فقہ کا موضوع ہیں، پھر اولیٰ کا معلوم کرنا احوال صانع کی معرفت پر موقوف ہے جو علم الکلام کا موضوع ہے علم الکلام: هو علم باحث عن أحوال الصانع والنبوة... إلخ یعنی علم الکلام وہ علم ہے جس میں احوال صانع، نبوت، امامت اور آخرت کے متعلق اسلام کے قانون کے مطابق بحث ہوتی ہے اسلام کی قید لگا کر فلاسفہ کا علم الکلام نکال دیا کیونکہ ان کے نزدیک ان سب چیزوں کی بحث ہوتی ہے مگر علی قانون العقل ہوتی ہے۔

قال الشارح: قوله: ”بنی علی أربعة أركان“ بمنزلة البدل من الجملة السابقة. شبہ

الأحكام الشرعية بالقصر من جهة أن الملتجئ إليه يأمن غوائل عدو الدين، وعذاب النار فاضأف المشبه به إلى المشبه كما في لحين الماء، والأحكام تستند إلى أدلة جزئية ترجع على كثرتها إلى أربعة: هي أركان قصر الأحكام. فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الأحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم العمل بالقياس. ذكر الثلاثة الأول صريحاً والقياس بقوله "وضع معالم العلم على مسالك المعبرين" أي: القائلين المتأملين في النصوص علل الأحكام من قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ تقول اعتبرت الشيء، إذا نظرت إليه وراعت حاله "والمعلم": الأثر الذي يستدل به على الطريق. عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل بها على ثبوت الحكم في المقيس".

لعوى تحقيق:

"بدل": وہ تابع ہے جو مقصود بالنسبت ہو "قصر": محل، بلدنگ "الملتجئ": پناہ لینے والا "غوائل": غامکہ کی جمع ہے، مصیبت "أثناء": درمیان "المعلم": نشانی "مقيس": جس کو دوسری شے پر قیاس کیا گیا ہو۔

تشریح:

متن کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں کہ لفظ "بنی" "جعل" سے بمنزلہ بدل واقع ہوا ہے یعنی جس طرح بدل مبدل منہ کی کچھ وضاحت کرتا ہے "بنی" بھی "جعل" کی تھوڑی سی وضاحت کر رہا ہے، باقی حقیقتاً بدل نہیں ہو سکتا، کیونکہ حقیقتاً بدل وہ ہوتا ہے جو مقصود بالنسبت ہو اور مبدل منہ بطور تمہید ہو یہاں تو دونوں جملے مقصودی ہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ قصر الأحكام میں لحين الماء (چاندی جیسا پانی) کی طرح اضافت ہے، یعنی مشبہ بک مشبہ کی طرف اضافت ہے۔ معنی یہ ہے احکام شریعہ محل کی طرح ہیں۔ احکام شریعہ کو محل کے ساتھ اس لیے تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح محل میں آنے سے انسان سردی گرمی و دیگر ہر قسم کی آفات سے محفوظ ہو جاتا ہے تو اس طرح احکام شریعہ پر عمل کرنے والا بھی دشمنان دین یعنی نفس و شیطان وغیرہ اور عذاب آخرت سے محفوظ ہو جاتا ہے پھر فرماتے ہیں کہ ہر حکم اپنی جزئی دلیل سے ثابت ہوتا ہے مثلاً: وجوب صلوٰۃ "أقيموا الصلوٰۃ" سے ثابت ہے باوجودیکہ اہل جزئیہ کثیرہ ہیں لیکن

جب ان کا ہم تجزیہ کرتے ہیں تو ان سب کا تعلق اولہ اربعہ (کتاب سنت، اجماع، قیاس) سے بنتا ہے جو احکام کے محل کے لیے بمنزلہ چار ستون کے ہیں۔ مصنف ماتن کی کمال مہارت ہے کہ ان ارکان اربعہ کی جو شارع کے نزدیک ترتیب تھی انہوں نے بھی اپنی کلام کے بیچ میں اسی ترتیب سے ذکر کیا ہے مثلاً پہلے کتاب اللہ کا تذکرہ کیا ہے پھر سنت علیٰ ہذا القیاس۔ پہلے تین یعنی کتاب، سنت، اجماع کا تو صراحتاً ذکر کیا ہے متن میں دیکھا جاسکتا ہے اور قیاس کو یوں ذکر کیا ہے ”ووضع معالم العلم علی مسالك المعبرین... إلخ“ معتبرین اعتبار سے ہے محاورہ ہے ”اعتبرت الشی“ جب کسی شی کی طرف دیکھے اور اس کے حال کی رعایت رکھے۔ ”المعلم“ ایسی نشانی کو کہا جاتا ہے جس کو دیکھ کر راستہ معلوم کیا جاتا ہے تو یہاں مراد علت الحكم ہے کیونکہ اس کے ذریعہ سے مجتہد مقیس میں حکم جاری کرتا ہے تو گویا کہ مجتہد کے فکر کے اقدام سے علت کو دیکھ کر چلتے ہیں اور اپنی منزل مقصود یعنی مقیس تک پہنچ جاتے ہیں۔

قال الشارح: فإن قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الإجماع مطلقاً بل إذا كانت قطعية. قلت: الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقديمه عليه وإنما يؤخر بعارض الظن في ثبوته. ثم ذكر بعض أقسام الكتاب إشارة إلى أنه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور، وعلى ما هو دونه، وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل إليه غير رب القصر، وعلى ما هو دونه، كذلك قصر الأحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور، ونص هو دونه، وعلى متشابه هو غاية في الخفاء، ومحمل هو دونه سيحى تفسيرها“.

لعوى تحقيق:

”متن“: ”پختہ“ ”متن السنة“: ”حدیث قطعی الثبوت“ ”رب القصر“: ”مالک محل“۔

تشریح:

ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد ہم ذکر بعض أقسام... إلخ سے تحقیق تشبیہ ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ جس طرح شارع کے نزدیک ارکان احکام کی ترتیب ہے کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس۔ مصنف ماتن نے بھی اسی ترتیب سے اپنی کلام میں ان کا تذکرہ کیا ہے حالانکہ

شارع کے نزدیک مطلق یہی ترتیب نہیں بلکہ یہ ترتیب اس وقت ہے جب کہ سنت قطعی ہو اگر ظنی الثبوت (خبر واحد) ہے تو پھر اجماع کا درجہ پہلے ہوتا ہے۔

جواب:

ہماری گفتگو بھی سنت قطعی الثبوت میں ہے اور وہ یقیناً اجماع سے درجہ کے لحاظ سے مقدم ہوتی ہے یہی سنت کی تاخیر تو وہ ظنی الثبوت ہونے کی وجہ سے ہے ثم ذکر بعض اقسام الكتاب... الخ سے تشبیہ کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح محل کے حصے کی قسم کے ہوتے ہیں مثلاً کچھ حصے بالکل ظاہر ہوتے ہیں اور جس کو ہر ایک دیکھنے والا دیکھتا رہتا ہے، جیسے: محل کے بیرونی حصے اور کچھ ظہور میں کم ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس بعض حصے انتہائی پوشیدہ ہوتے ہیں جن کو مالک محل کے علاوہ کوئی نہیں جان سکتا مثلاً مکان کی الماری اور الماری کے اندر والے حصص یا اشیاء اور کچھ حصے اتنے پوشیدہ نہیں ہوتے گو کہ ہر ایک کو معلوم نہیں ہوتے قصر احکام بھی ایسے ہے اس کے بعض حصے انتہائی ظاہر جیسے محکم اور کچھ ظہور میں کم درجہ کے جیسے نص اور بعض انتہائی پوشیدہ جیسے تشابہ اور کئی خفاء میں کم ہیں جیسا کہ مجمل چنانچہ ہر ایک قسم کی تعریف ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

قال الشارح: "قوله: مقصورات ای: محبوسات. جعل حیام الاستتار مضروبة علی المتشابه، محیطہ بہ بحیث لا یرجى بدوہ وظہورہ أصلاً، علی ما هو المذهب من أن المتشابه لا یعلم تاویلہ إلا اللہ، وفائدة إنزالہ ابتلاء الراسخین فی العلم بمنعہم عن التفکر فیہ، والوصول إلى ما هو غایة متمناہم من العلم بأسرارہ فکما أن الجہال مبتلون بتحصیل ما هو غیر مطلوب عندهم من العلم والإمعان فی الطلب كذلك العلماء یتلون بالوقف، وترك ما هو محبوب عندهم، إذا ابتلاء بكل احد انما یکون بما هو علی خلاف ما هو وعکس متمناہ۔"

نفوی تحقیق:

"حیام": خیمہ کی جمع ہے "الاستتار": پوشیدگی "مضروبة": لگایا ہوا "محیطہ": احاطہ کرنے والا "لا یرجى": ازرجاء امید کرنا "تاویل": مراد "ابتلاء": امتحان "الراسخین فی العلم": پختہ علم

والے ”الإمعان“ : باریک بینی ”الوقف“ : ٹھہرنا ”هواه“ : مضاف الی الضمیر بمعنی خواہش ”عکس
“الٹ” ”متمنا“ بصدر میں تمنا، آرزو۔

تشریح:

علامہ تفتازانی متن کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تشابہات پر ایسے پردے لگا دیے
ہیں اور وہ پردوں کے ایسے احاطہ میں آچکے ہیں کہ اب ان کا ظہور ناممکن ہے اور نہ آئندہ امید کی جاسکتی
ہے جیسے کہ ہم احناف کا مسلک ہے اس آیت قرآن ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ کی وجہ سے ہے۔

وفائدة إنزاله... إلخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب تشابہات کی مراد کو
کوئی نہیں جان سکتا، تو پھر تشابہات آیات کو اتارنے کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوا کیونکہ جس کلام کا معنی
معلوم نہ ہو وہ کیا مفید ہو سکتی ہے؟

جواب:

یہ ہے کہ آیات تشابہات کے اتارنے میں کئی فائدے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ جانتے ہیں۔ بہر حال
ان کا ایک فائدہ بڑے بڑے علماء جن کا علم پختہ ہے اور مطالعہ وسیع ہے ان کا امتحان لینا مقصود ہے، کیونکہ
ہر ایک کا امتحان اپنے اپنے حال کے اعتبار سے ہوتا ہے اور اس کی تمنا کے خلاف ہوتا ہے، مثلاً: جاہل کی
دلی تمنا اور خواہش ہوتی ہے کہ میں کسی چیز کو نہ جانوں اور اس کے لیے مجھے تکلیف نہ دی جائے اس لیے
اللہ تعالیٰ نے جاہل کا امتحان اس میں رکھا کہ تم سیکھو اور پڑھو۔ علماء کی تمنا رہتی ہے کہ ہم سے کوئی شی پوشیدہ
نہ رہے اور ہر بات کا علم ہو یہی وجہ ہے کہ علماء ہمہ وقت تحقیق (ریسرچ) کے پیچھے لگے رہتے ہیں لہذا اللہ
نے آیات تشابہات اتار کر علماء کا امتحان لیا کہ ان آیات کے معانی کے پیچھے نہیں پڑنا اور اپنے ذہنوں کو
یہی پررک دینا ہے۔

قال الشارح: ”قوله: يكبح عنان ذهنهم تقول: كبحت الدابة إذا جذبتها إليك

باللحام لكي تقف ولا تحرى“.

لغوی تحقیق:

”کبح“: کھینچنا چنانچہ محاورہ ہے ”کبحت الدابة“ جب لگام کے ذریعہ جانور کو اپنی طرف کھینچنا

جائے تاکہ ٹھہر جائے اور آگے نہ چلے۔

قال الشارح: "أودعها فيها أي: أودع الله الأسرار في المتشابهات. والإيداع متعد إلى مفعولين تقول أودعته مالا أي أودعته إليه؛ ليكن وذیعة عنده. وإنما عداها، بفيتسا محاً أو تضمیناً؛ للمعنى الإدراج والوضع".
تشریح:

علامہ تفتازانی متن کی توضیح فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ اودعها کی ضمیر کا مرجع اسرار ہے اور فیہا کی ضمیر کا مرجع تشابہات ہیں حاصل مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان تشابہات میں اپنے راز پوشیدہ رکھے ہیں۔ آگے فرماتے ہیں کہ "إيداع" کا لفظ دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے اور دوسرے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "أودعته مالا" حالانکہ یہاں پر بواسطہ فی متعدی ہوا ہے تو جواب دیتے ہیں کہ یا تو مصنف سے تسامح ہوا ہے (تسامح کا مطلب ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں) یا تضمین کی ہے اصل عبارت یوں تھی اودعها مدرجاً فیہا یا واضعاً فیہا (تضمین کا مطلب بھی گزر چکا ہے)۔

قال الشارح: "قوله: منصّة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للحلوة من" نصصت الشئ "إذا رفعته، والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ما داماً في أعراسهما يجمع المؤنث على عرائس، والمذكر على عُرُس بضميتين، وفي هذا الكلام نوع خرازة لأن المعاني التي أظهرت بالنصوص وحليت بها على الناظرين هي مفهوماتها، والأحكام المستفاد منها وهي ليست نتائج أفكار المتفكرين بل الأحكام الملك الحق المتين، فكأنه أراد أن المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معانٍ ودقائق ويستخرجون أحكاماً وحقائق هي نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة.

لغوی تحقیق:

"منصة": سچ، وہیں کی جلوہ نمائی کے لیے بنائی گئی اونچی جگہ "حلوة": نظارہ "نعت": صفت

”جلیت“: واضح کی گئی ”المستفاد“: حاصل شدہ ”الملک الحق المبین“: مراد باری تعالیٰ ”نصوص“: عبارات۔

تشریح:

شرح اس عبارت میں متن کی لغوی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں مَنْصَة (فتح المیم) وہ مکان جس پر دلے اور دلہن کو بٹھایا جاتا ہے تاکہ لوگ ان کا نظارہ کر سکیں عُرُوس بروزن فَعُول صفت کا صیغہ ہے دولہا اور دلہن دونوں پر یہ لفظ بولا جاتا ہے (چنانچہ ہمارے علاقہ کے رواج کے مطابق تقریباً سات دن تک عروسی ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ سات دن تک ان کو دولہا دلہن کہا جاتا ہے بعد میں یہ لقب سلب ہو جاتا ہے) مفرد میں کوئی فرق نہیں مرد و عورت دونوں کو عروس کہا جاتا ہے البتہ جمع میں فرق ہے مَوْنَث کے لیے جمع عرائس آتی ہے اور مذکر کے لیے عُرُوس (بضم عین)۔

وفی هذا الكلام نوع حزاۃ... الخ: اس عبارت سے ایک سوال ماتن پر کر کے پھر اپنی طرف سے جواب پیش کرنا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے نصوص قرآنیہ کو سُنْج کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور احکام و مفہومات کو (جو کہ نتائج افکار ہیں) دلہن کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ تو وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح دلہن کا سنج پر ظہور ہوتا ہے اس طرح نتائج افکار متفکرین کا ظہور ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا کہنا غلط ہے کیونکہ نصوص پر ظاہر ہونے والے احکام تو نتائج افکار نہیں بلکہ بادشاہ حق مبین (اللہ تعالیٰ) کے صریح احکام ہیں جن کو افکار کا نتیجہ قرار دینا قطعاً غلط ہے۔

فکأنه أراد... الخ: سے جواب ہے کہ شاید ماتن کی یہ مراد ہو کہ ائمہ مجتہدین نصوص میں تامل کرتے ہیں جس سے ان کو کچھ علل و دقائق حاصل ہوتے ہیں پھر ان کے ذریعہ سے آگے مسائل نکالتے ہیں جو یہ نتائج افکار ہوتے ہیں تو گویا کہ یہ مسائل بالواسطہ طور پر نصوص پر ظاہر ہوتے ہیں۔ بمنزلة العروس علی المنصۃ۔

قال الشارح: ”قوله: وفصل خطابه إی الخطاب الفاصل، المميز بين الحق والباطل؛ أو خطابه المفصول الذي تبينه من يخاطب به، ولا يلتبس عليه. إن الفصل مصدر بمعنی الفاعل أو المفعول، وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم أمره“

وفخامة قدره . والسنة ضربان : قول وفعل . والقول : هو الموضوع لبيان الشرائع المبنی
عليه أكثر الأحكام المتفق علی محييه بين الانام .
لغوى تحقيق :

”الفاصل“ : فيصله كن ”المميز“ : تميز كرنے والا ”ولا يلتبس“ : لا يشتبه ”فخامة“ :
بؤالى ”الانام“ : مخلوق .

تشریح :

لفظ فصل خطاب کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فصل مصدر ہے اور مصدر کبھی اسم فاعل اور کبھی
اسم مفعول کے معنی میں آتا ہے اگر اسم فاعل کے معنی میں ہو تو یوں ہوگا الخطاب الفاصل کیونکہ فصل
خطاب کے اندر صفت کی موصوف کی طرف اضافت ہے خطاب فاصل وہ خطاب ہے جو حق اور باطل
کے درمیان تیز کرنے والا ہو (یعنی دو ٹوک بات) اور اگر اسم مفعول کے معنی میں ہو تو پھر اصل ہوگا
الخطاب المفصول یعنی ایسا خطاب جو کہ واضح ، بین ہو کہ مخاطب پر ملتبس نہ ہو بہر صورت آپ صلی
اللہ علیہ وسلم کے خطاب میں دونوں خوبیاں تھیں یعنی وہ فاصل بھی تھا اور مفصول بھی تھا۔ پھر فرماتے ہیں
کہ فصل خطابه کا عطف سنة نبیہ پر ہے اور یہ عطف الخاص علی العام ہے کیونکہ سنت نبی صلی اللہ علیہ
وسلم کے قول اور فعل دونوں کو شامل ہے جبکہ خطاب صرف قول کو کہا جاتا ہے۔ اس عطف الخاص علی العام
میں کیا نکتہ ہے؟ کیونکہ یہ عطف بغیر کسی خاص نکتہ کے نہیں کیا جاتا، چنانچہ یہاں پر نکتہ، سنت قولی کی عظمت
بیان کرنے کے لیے ہے اس لیے کہ شرعی ضابطے اور قانون ہمیشہ قول سے بنتے ہیں اور اس کی حجیت
تمام لوگوں کے ہاں مسلم ہے، بخلاف فعل اور عمل کے، بعض اس کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ علاوہ ازیں فعل
محتمل ہوتا ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ فعل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مجبوری کی وجہ سے کیا ہو، جیسے
: کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا۔

قال الشارح : ”قوله : ”مارفع“ أى : مادام رأيات الدين مرفوعة عالية بإجماع
المحتهددين الباذلين وسعهم فى إعلاء كلمة الله تعالى ، وإحياء مراسم الدين . فإن
الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض .

تشریح:

عبارت متن کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ”مارفع أعلام الدین“ میں ما بمعنی مادام کے ہے اور أعلام بمعنی رايات (جھنڈے) کے ہیں۔ اجماع مجتہدین سے دین کے جھنڈے کس طرح بلند ہوتے ہیں؟ وہ یوں کہ مجتہدین حضرات کی کوششوں سے دین کے طریقے زندہ ہوتے ہیں اور ان کی مساعی جلیلہ کی وجہ سے کلمۃ اللہ بلند ہوتا ہے، بے شک متفق علیہ حکم (جس پر اجماع کیا گیا ہو) ہمیشہ اونچا ہوتا ہے کبھی اس کو نیچا نہیں کیا جاسکتا، وہ ہمیشہ قائم رہتا ہے گرتا نہیں۔

قال الشارح بقوله: جلیل الشان أى: عظیم الأمر، باهر البرهان أى: غالب الحجة و فائقها ”مركز“ أى مدفون من ”ركزت الرمح“ أى: غرزه فى الأرض. ”والكنوز“: الأموال المدفونة. ”والضخور“: الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها إلى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة ”الرمزة“: الإشارة الشفيتين أو الحاسب، يعدى بالی فاصل الكلام ”مرموز إلى غوامض“ حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض مسندا إليه. النکة: اللطيفة المنقحة من ”نکت فى الأرض“ بالقضيب إذا ضرب به الأرض فائز فيه يعنى قد أومى إلى النکة الخفية فى أثناء أشاراته الدقيقة. ”والنظر“: أى الشئ بمؤخر العين ”واللحظ“: النظر إلى الشئ بمؤخر العين و ”اللاحاظ“: (بالفتح مؤخر العين. و التنقيح: ”التهديب“ يقول نقحت الجذع وشذبتہ: إذا قطعت ما تفرق عن أغصانه ولم یکن فى لبه. ”و تنظيم الدرر فى السلك“: جمعها كما ینبغى مرتبة، متناسقة. والكلام لا یخلو عن تعریض ما بأن فى أصول فخر الاسلام زوائد یجب حذفه، وشتات یجب نظمہ، و مغالط یجب حلها، وأنه لیس بمبنى على قواعد المعقول یأن یراعى فى التعریفات، والحجج شرائطها المذكورة فى علم المیزان. وفى التقسیمات عدم تداخل الأقسام إلى غیر ذلك مما یلتفت إليه المشائخ.

لغوی تحقیق:

”فائق“: بلند ”الرمح“: نیزہ ”غرزه“: از غرز گاڑا ”الضخور“: الحجارة العظام، بڑے

بڑے پتھر (چٹانیں) ”الصعبة“: مشکل ”الحزلة“: موٹی، بڑی ”جواہر“: موتی ”نفیسة“: قیمتی ”شفقتین“: دونوں ہونٹ ”الحاجب“: ابرو ”مرموز“: اشارہ کیا ہوا ”غوامض“: جمع غامضہ مشکل باریک ”المنقحة“: صاف کیا ہوا ”القضیب“: چھڑی ”اومی“: (صیغہ ماضی مجہول) اشارہ کیا ہوا ”مؤخر العين“: آنکھ کا پچھلا حصہ ”ألب“: مغز ”تنظیم“: پرونا ”الدرر“: جمع درہ موتی ”سلك“: دھاگہ ”متناسقه“: متناسب ”تعريض“: چوٹ لگانا ”أصول فخر الاسلام“: ”الأصول“: فخر الاسلام علی بزدوی کی کتاب جو اصول فقہ میں ہے ”شتات“: جمع شتیت مختلف ”مغلق“: مغلق کی جمع، بند شدہ مشکل۔

تشریح:

ماتن نے جو فخر الاسلام علی بزدوی کی کتاب ”الاصول“ کے لیے تعریفی الفاظ بولے ہیں ان کی لغوی تشریح اور مطلب بیان کرنا چاہتے ہیں حلیل الشان بمعنی عظیم الشان۔ باہر البرہان کا مطلب بیان کرتے ہیں کہ ”باہر“ بمعنی غالب یعنی اس کتاب کی جہتیں اور دلائل غالب اور بقیہ کتابوں سے فائق و برتر ہیں ”رکوز“ ”رکزت المرح“ کے محاورے سے ماخوذ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے نیزہ کوزمین میں گاڑ دیا ”الکنوز“ سونا چاندی (اموال) جس کوزمین میں دفن کر دیا ہو ”الصخور: الحجارۃ العظام“ اصول فخر الاسلام کی عبارات مشکلہ کو چٹانوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جن کا ہٹانا مشکل ہوتا ہے۔ اس کی معانی کو قیمتی جواہر کے ساتھ جو زیر چٹان موجود ہوں تشبیہ دی گئی ہے تو جس طرح چٹانوں کے نیچے سے قیمتی جواہر اور خزانہ کا نکالنا مشکل ہے اس طرح علامہ کی کتاب سے مطلب معلوم کرنا اتنا ہی مشکل تھا ”رموز“ رمز کا معنی ہوتا ہے ہونٹوں یا ابرو سے اشارہ کرنا اصل عبارت یوں تھی مرموز الی غوامض بعد میں ”الی“ کو حذف کر دیا گیا اور ”غوامض“ کو ”مرموز“ کا نائب فاعل بنا دیا گیا اس کو نحوی لوگ حذف و الایصال کہتے ہیں یعنی جار کو حذف کر کے فعل کے ساتھ براہ راست تعلق دے دینا ”النکتہ“ باریک چھانٹی بات یہ لفظ ”نکت فی الارض بالقضیب“ کے محاورہ سے لیا گیا ہے جس کا معنی ہے اس نے زمین پر چھڑی ماری جس کی وجہ زمین پر نشان پڑ جائے ”النظر“ کسی شی کو پوری آنکھ سے دیکھنا اور باریک بینی کرنا ”اللاحظ“ کسی شی کو آنکھ کے پچھلے حصہ سے آنکھ میڑھی کر کے

دیکھنا یہی وجہ ہے کہ آپ کسی بڑے آدمی کو جب شی کے دیکھنے کے لیے توجہ کراتے ہیں تو کہتے ہیں حضرت ملاحظہ فرمادیں یعنی حضرت بس آپ آنکھ کے کونے سے نظر فرمائیں ”التنقیح: التہذیب چھٹنا چٹنا چچا کہا جاتا ہے ”نفحت الجذع“ کہ میں نے کچھور کو چھٹنا یعنی جب غیر ضروری زائد ٹہنیاں چھٹا لیں جائیں جو درخت کے اصل مغز میں شمار نہ ہوتی ہوں ”تنظیم“ کا معنی ہے موتیوں کو مناسب ترتیب کے ساتھ دھاگے میں پرونا اب متن کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے تاکہ شارح کی لفظی تشریح خوب سمجھ میں آ جاوے۔

صدر الشریعہ عبید اللہ ابن مسعود فرماتے ہیں کہ اصول فقہ علامہ فخر الاسلام علی کی تصنیف کردہ کتاب بڑی عظیم الشان کتاب تھی، بڑے علمی خزانے اس کی مشکل عبارات میں رکھے تھے اور باریک باریک نکتوں کی طرف اشارے کئے گئے تھے یہی وجہ ہے کہ بڑے بڑے علماء اس سے استفادہ کے لیے اس پر ہمہ تن متوجہ رہتے تھے لیکن بعض لوگ جن کی اپنی علمی کمزوری تھی وہ اس کتاب پر اعتراض کرتے تھے کہ یہ کیسی کتاب ہے جس کا مطلب واضح نہیں، حالانکہ یہ ان کی ذاتی کمزوری کی وجہ سے تھا، جو مطلب معمولی توجہ سے معلوم ہو سکتا تھا وہ کافی غور و خوض کے بعد بھی معلوم نہ کر سکے لہذا میں نے چاہا اس کی تنقیح و تہذیب کروں، اس کو نئی ترتیب دوں، اس کی مراد واضح کروں اور منطقی قواعد و ضوابط کے مطابق اس کی تقسیمیں لاؤں۔ گویا کہ علامہ فخر الاسلام پر ماتن نے تعریض کر دی کہ اس کتاب میں زائد تھیں جن کا حذف واجب تھا، کچھ بے ترتیبی تھی جس کی ترتیب ضروری تھی، کچھ اغلاق تھا جس کی توضیح ضروری اور عام پرانے بزرگوں کی طرح اقسام میں عدم تداخل کا خیال نہیں رکھا گیا تھا اور منطقی شرائط کا لحاظ نہیں کیا گیا تھا مثلاً کہ تعریف کی شرط یہ ہے کہ جنس و فصل سے ہو اور جنس پہلے اور فصل بعد میں ہو وغیرہ ذالک۔ ماتن نے ان تمام عیوب و نقائص کو دور کر کے تدوین نو کی۔

قال الشارح: ”قوله: فيه أى فى ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضمائر التى تأتى بعد ذلك“.

یہاں ضمائر کے مرجع کا تعین کرنا چاہتے ہیں کہ فیہ اس طرح کا تہ، مؤلفہ، قارئہ... إلخ کی ضمائر کا مرجع کتاب منقح یعنی توضیح ہے۔

قال الشارح: "قوله: أن الإعجاز في الكلام أن يودی المعنى بطريق هو أبلغ عن جميع ما عدها من الطرق، ليس تفسير مفهوم إعجاز الكلام لأنه لا يلزم أن يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته ولا إتيان بمثله من "أعجزته" إذا جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة إعجاز القرآن، مع الاتفاق على كونه معجزا ففيل: إنه ببلاغته، وقيل بإخباره عن المغيبات، وقيل: بأسلوبه الغريب، وقيل: تصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد أن إعجاز كلام الله إنما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة، ونهاية الفصاحة على ما هو الرأى الصحيح".

تشریح:

متن کی عبارت سے ایک شبہ پیدا ہوتا ہے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ ماتن نے فرمایا "إن الإعجاز في الكلام أن يودی المعنى بطريق هو أبلغ... إلخ" اس عبارت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ شاید اعجاز فی الکلام کی ہی تعریف ہے، حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ "إعجاز" أعجزته سے مشتق ہے جس کا لغوی معنی ہے دوسرے کو عاجز کر دینا اور اصطلاحی معنی کلام کو ایسے طریقے سے ادا کرنا جس کا معارضہ و مقابلہ نہ ہو سکے اور انسان اس کی مثل لانے سے عاجز ہو لہذا "أن يودی المعنى بطريق هو أبلغ" کو وجہ اعجاز تو قرار دیا جاسکتا ہے مگر اعجاز کی تعریف نہیں کہہ سکتے یہی وجہ ہے کہ سب کا اس بات پر توافق ہے کہ قرآن مجید معجز ہے لیکن کیوں معجز ہے اس میں کئی اقوال ہیں (۱) بلاغت کی وجہ سے (۲) غیب کی خبریں دینے کی وجہ سے (جنت و دوزخ احوال قیامت سب غیب کی خبریں ہیں) (۳) اپنے خاص طرز بیان کی وجہ سے کہ اس کا ہر لفظ فصاحت آمیز اور حکمت سے پر ہے (۴) اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے معارضہ کرنے سے عقلوں کو پھیر دیا ہے کسی کو اس کے مقابلہ کرنے کی ہمت نہیں ہوتی مگر یہ سب وجوہ اعجاز مرجوح و کمزور ہیں صحیح وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کا اعجاز بلاغت و فصاحت کی وجہ سے ہے۔ قرآن پاک میں جس نہج پر بلاغت کے اعتبار سے کلام لائی گئی ہے انسان اس جیسی کلام لانے سے قاصر ہیں۔

قال الشارح: "فباعتبار أنه يشترط في الكلام كونه أبلغ من جميع ما عدها يكون

واحد لا تعدد فیہ ، بخلاف سحرا للکلام فانہ عبارة عن دقتہ و لطف مأخذہ ، وهذا يقع على طرق متعددة و مراتب مختلفة فلهذا قال : ”أهداب السحر“ بلفظ الجمع و ”عروة الإعجاز“ بلفظ المفرد ”وهدب الثوب“ ما على أطرافہ ، ”و عروة الكوز“ كلبة الشئ توخذ عند أخذہ وھى أقوى من الهدب . فخصھا بالإعجاز الذی هو أوثق من السحر - وفى الصحاح ”السحرة“ الأخذہ و كل ما لطف مأخذہ ورق فهو سحر ، ومعنى تمسكہ بذلك مبالغتہ فى تلطیف الكلام و تأدية المعانى بالعبارات اللاتقہ ، الفائقہ فى مكان یقرب إلى السحر والإعجاز“.

لغوی تحقیق:

”سحر“: جادو ”مأخذ“: مصدر می پکڑ ”أهداب“: جمع ”هدبة“ ”کپڑے کا کنارہ“ ”الكوز“: کوزہ ، لوٹا ”عروة“: (کلبہ) کڑا ”أوثق“: مضبوط ”لطیف“: باریک کرنا.

تشریح:

علامہ تفتازانی متن کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ سحر کے ساتھ ”أهداب“ جمع کا لفظ استعمال کیا ہے اور اعجاز کے ساتھ ”عروة“ مفرد لایا ہے اسکی کیا وجہ ہے؟ اس کے سمجھنے سے قبل ایک تمہیدی بات سمجھ لیں کلام کے بلاغت کی رو سے تین درجات ہیں اعلیٰ ، اوسط اور ادنیٰ آخری درجہ یہ ہے کہ اس سے اگر ذرا نیچے اتر کر گفتگو کی جائے تو عند البلاء وہ حیوانات کا کلام شمار ہوگا گو عام لوگ اس کو انسانی کلام کہیں گے۔ اعلیٰ درجہ اور اس کے قریب والادونوں درجے معجز ہیں اور بحیثیت معجز ہونے کے ایک درجہ شمار ہوتا ہے پھر اوسط کے کئی مراتب ہیں۔ تو اب فرق کا خلاصہ یہ ہوگا کہ اعجاز کا ایک درجہ ہے لہذا اس کے لیے ”عروة“ مفرد کا لفظ استعمال کیا ہے اور سحر کا معنی ہوتا ہے ”باریک پکڑ“ جس طرح کہ صحاح میں ہے ”السحرة الأخذة“ اور اصطلاح میں سحر اسے کہتے ہیں کہ کلام کے اندر اس قسم کی خصوصیات کا لحاظ کیا جاوے کہ کلام جادو کی طرح پکڑ لے۔ یہی وجہ ہے کہ جس شخص کی کلام میں تاثیر ہو اس کو ”جادو بیان“ کہا جاتا ہے اور سحر الکلام کے کئی مراتب ہیں اس لیے اس کے ساتھ لفظ جمع کا اہداب استعمال کیا ہے پھر عروہ (کڑا) بمنسب اہداب (کپڑے کے کناروں ، پھندوں) کے مضبوط ہوتا ہے اس لیے عروہ

کو اعجاز کے ساتھ استعمال کیا جو کہ کلام کا مضبوط قسم ہے اور اہد اب کو سحر کے ساتھ استعمال کیا کیونکہ سحر الکلام (جادو بینی) نسبت اعجاز کے کمزور ہوتی ہے اور اہد اب بھی عروہ سے کمزور ہوتے ہیں۔

قال الشارح: ”ههنا بحثان: الأول: أن كون طريق تأدية المعنى أبلغ من جميع ما عده من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الإعجاز، بل لا بد عن معارضته والإتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الإتيان بمثله، غير مشروط لأن الله تعالى قادر على الإتيان بمثل القرآن مع كونه معجزاً. فما معنى قوله أبلغ من جميع ما عده؟“

و الثاني أن الطرف الأعلى من البلاغة هو ما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الإتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح و نهاية الإعجاز و ح يتعدد طرق الإعجاز ايض بأن يكون على الطرف الأعلى أو على بعض المراتب القريبة منه. و الجواب عن الأول: أن الإعجاز ليس إلا في كلام الله تعالى. معنى كونه أبلغ من جميع ما عده أنه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله محققاً أو مقدرًا، حتى لا يمكن للغير الإتيان بمثله.

وعن الثاني: أن الإعجاز سواء كان في الطرف الأعلى، أو فيما يقرب منه متحد بالإعتبار، أنه حد من الكلام هو أبلغ مما عده، بمعنى أنه لا يمكن للبشر معارضته والإتيان بمثله، بخلاف سحر الكلام فإنه ليس له حد يضبط.

تشریح:

اس عبارت میں دو سوال اور ان کا جواب ذکر کرنا چاہتے ہیں:

پہلا سوال:

پہلا سوال یہ ہے کہ قرآن پاک معجز ہے اور اعجاز کا معنی یہ ہے کہ کلام کو ایسے طریقے سے ادا کیا جائے جو باقی سارے طریقوں سے ابلغ ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ آپ کی اس سے کیا مراد ہے؟ اگر مراد یہ ہے کہ طرق محققہ موجودہ سے ابلغ ہو تو اس سے کلام اللہ کا اعجاز ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک

ایسا طریق ابھی تک مقدر (مفروض) ہو جو قرآن کے مثل یا اس سے مبلغ ہو اگر آپ کی مراد عام ہے کہ موجود مقدر دونوں سے مبلغ ہو یہ مشروط نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کو طاقت ہے کہ مثل قرآن کے لاسکے ؟

جواب:

ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں کہ طرق موجودہ و مقدرہ دونوں سے مبلغ ہو مگر ہماری مراد کلام بشر کے اعتبار سے ہے لہذا اللہ تعالیٰ کو طاقت ہے کہ مثل قرآن پاک کے لاسکے اور وہ ہماری گفتگو سے خارج ہے۔

دوسرا سوال:

آپ نے کہا کہ معجز طریق ایک ہے حالانکہ مفارح العلوم اور نہایۃ الاعجاز میں یہ مذکور ہے کہ طرف اعلیٰ اور اس سے قریب والا درجہ دونوں معجز ہیں لہذا آپ کا کہنا کہ اعجاز کا طریق ایک ہے یہ غلط ہے

جواب:

خلاصہ جواب یہ ہے کہ طرف ہم نے جو یہ کہا کہ معجز طریق ایک ہے تو ہماری مراد وحدت نوعی ہے وحدت شخصی نہیں۔ طرف اعلیٰ اور اس کے قریب والا درجے میں وحدت شخصی تو نہیں مگر وحدت نوعی موجود ہے۔

قال الشارح: "قوله: "أصول الفقه" الكتاب مرتب علی مقدمة و قسمین، لأن المذكور فیہ أما من مقاصد الفن أولا، الثاني المقدمة. الأول: إما أن یکون البحث فیہ عن الأدلة وهو القسم الأول، أو عن الأحکام وهو القسم الثاني، اذ لا یبحث فی هذ الفن عن غیرهما والقسم الأول مبني علی أربعة أركان: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. وهو مذیل ببانی الترجیح والاجتهاد. والثاني علی ثلاثة أبواب فی الحکم، والمنحکوم به، والمنحکوم علیه، وستعرف بیان الانحصار".

تشریح:

یہاں سے متن کے اجمالی عنوانات بیان کرنے کے بعد ان کی وجہ حصر بیان کرنا چاہتے ہیں۔ کتاب توضیح کو ایک مقدمہ اور دو قسموں پر مرتب کیا گیا ہے۔ وجہ حصر یہ ہے کہ اس کتاب میں مذکور یا تو

قبیلہ مقاصد میں سے ہو گا یا نہیں۔ اگر مقاصد میں سے نہیں تو یہ مقدمہ ہے اور اگر مقاصد میں سے ہے تو دیکھیں گے اس میں اولہ سے بحث ہوگی یا اس سے ثابت ہونے والے احکام سے اگر اولہ سے بحث ہے تو قسم اول اور احکام سے بحث ہے تو قسم ثانی۔ پھر قسم اول چار ارکان پر مشتمل ہے کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس اور قیاس کے ساتھ اس کے ضمن میں دو باب یعنی باب الترجیح اور باب الاجتہاد کو ملحق کر کے ان سب کو ایک قرار دیا گیا ہے اور دوسری قسم تین بابوں پر مشتمل ہے (۱) باب الحکم (۲) باب المحکوم بہ (۳) باب المحکوم علیہ ان کی وجہ حصر عنقریب اپنے مقام پر آ رہی ہے۔

قال الشارح: "والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم، و تحقيق موضوعه، لأن من حق الطالب للكتبة المضبوطة بجهة واحدة أن يعرفها بتلك الحجة ليأمن فوات المقصود، والاشتغال بغيره. وكل علم فهو كتبة مضبوطة بتعريفه الذي يتميز عند الطالب، وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم".

تشریح:

علامہ تفتازانی عبارت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مقدمہ میں علم اصول فقہ کی تعریف اور موضوع کو بیان کیا جائے گا۔ موضوع کا جاننا اس لیے ضروری ہوتا ہے کہ ہر علم درحقیقت مسائل کثیرہ پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کثرت کو محفوظ کرنے والی چیز یا تعریف ہوتی ہے یا موضوع، لہذا طالب کو چاہیے کہ اس علم کی تعریف و موضوع معلوم کرے تاکہ مقصود فوت نہ ہو اور وہ لایعنی امور میں مشغول نہ ہو جائے، کیونکہ تعریف اور موضوع کے ذریعہ وہ علم نفس الامر (واقع) میں اور علوم سے ممتاز ہوتا ہے اور تعریف کے ذریعہ عند الطالب ممتاز ہوتا ہے، مثلاً: نحو کے علم کو لیجیے یہ کلمہ اور کلام کے موضوع ہونے کی وجہ سے علم صرف اور فقہ وغیرہ سے ممتاز ہو عند الطالب تعریف "هو علم يعرف به أحوال أو أحوال العلم الثلاث من حيث الإعراب والبناء" کے جاننے سے ممتاز ہوا۔

قال الشارح: "فحين تشوقت نفس السامع إلى التعريف ليميز العلم عنده، قال المصنف هذا الذي ذكرنا أصول الفقه؛ إغناء للسامع عن السؤال، أو قال عن لسانه أصول الفقه ما هي؟ ثم أخذ في تعريف. فأصول الفقه لقب لهذا الفن، منقول عن

مرکب اضافی له بكل اعتبار تعریف . قدم بعضهم التعریف اللقبی نظرا إلى المعنی العلمی هو المقصود فی الأعلام ، وأنه من الإضافی بمنزلة البسیط من المركب . والمصنف قدم الإضافی نظرا إلى المنقول عنه مقدم ، وإلى أن الفقه ماخوذ فی تعریف اللقبی فإن قدم تفسیره أمکن ذكره فی اللقبی ، كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه . والاحتیاج الى إيراد تفسیر تارة فی اللقبی وتارة فی الإضافی كما فی أصول ابن الحاجب .“

لفوی تحقیق:

”تشوقت“: صیغہ واحدہ مؤنثہ ماضی معلوم از ”تشوق“ شوق ہونا ”إغناء“: بے پرواہ کرنا ”بسیط“: مفرد، مالا جزء له

تشریح:

شارح رحمہ اللہ متن کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اصول الفقہ کے لفظ کی ماتن نے دو ترکیبیں بیان کی ہیں (۱) ہذا اصول الفقہ اس ترکیب پر مبتدا محذوف کی خبر بنے گا (۲) اصول الفقہ ماہی ؟ اس وقت ترکیب پر اصول الفقہ مبتدا ہوگا اور خبر محذوف ہوگی۔ علامہ شارح ہر ایک ترکیب کی توجیہ و تشریح کرنا چاہتے ہیں کہ جب ما قبل میں کہا گیا کہ کسی علم کو جاننے کے لیے جہۃ واحدۃ یعنی تعریف کو جاننا ضروری ہے تو طالب علم کو تعریف معلوم کرنے کا شوق پیدا ہوا قبل اس کے کہ تعریف کا سوال کر بیٹھے مصنف ماتن نے طالب کو سوال کرنے کی تکلیف نہیں دی از خود جواب فرمایا ”ہذا اصول الفقہ ... إلخ“ یہ پہلی ترکیب کی توجیہ ہے۔

دوسری ترکیب کی توجیہ یوں ہے کہ ماتن نے اپنی طرف سے اصول الفقہ ماہی ؟ کا سوال بناتے ہوئے تعریف شروع کر دی۔ پھر فرماتے ہیں کہ لفظ اصول الفقہ درحقیقت مرکب اضافی ہے۔ بعد میں اس کو منقول کر کے ایک علم دینی کا لقب قرار دیا گیا جیسا کہ لفظ عبد اللہ اصل کے اعتبار سے مرکب اضافی ہے جس کا معنی ہے ”بندۂ خدا“ لیکن بعد میں اس کو نقل کر کے ایک شخص کا لقب بنا دیا گیا۔ چونکہ اصول فقہ اصل کے اعتبار سے مرکب اضافی ہے اور بعد میں ایک علم دینی کا لقب ہو گیا ہے

لہذا اس کی ہر اعتبار سے تعریف کی گئی ہے: پہلی تعریف اضافی ہے جس میں مضاف و مضاف الیہ ہر ایک کی جدا جدا تعریف کی جائے۔ دوسری تعریف لقمی ہے جس میں مجموعہ من حیث المجموع جس علم کا لقب ہے اسکی تعریف کی جائے۔

پھر بعض حضرات تعریف لقمی کو مقدم کرتے ہیں اس کی دو وجہیں ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ اعلام میں معنی لقمی معتبر ہوتا ہے جس طرح عبداللہ اب اس کا معنی لقمی مراد ہے نہ کہ معنی اضافی (بندۂ خدا) والا مراد ہے لہذا معنی مقصودی کو مقدم ہونا چاہیے دوسری یہ کہ معنی لقمی مفرد (بسیط) ہے اور معنی اضافی مرکب ہے اور مفرد کو مرکب پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔

مصنف ماتن نے تعریف اضافی کو مقدم کیا ہے اس کی بھی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ تعریف اضافی منقول عنہ ہے اور تعریف لقمی منقول الیہ ہے اور قانون ہے کہ منقول عنہ مقدم ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ تکرار سے بچنے کے لیے کیونکہ تعریف لقمی ہے ”هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه“ اب اگر تعریف لقمی کو مقدم کیا جاتا تو اس کو سمجھانے کے لیے لفظ فقہ کا ایک بار یہاں معنی بیان کرنا پڑتا اور دوبارہ پھر تعریف اضافی بیان کرتے وقت، کیونکہ تعریف اضافی میں ہر ہر جزء کی تعریف کرنا ہوتی ہے، اس سے خواہ مخواہ تکرار لازم آتا جیسا کہ علامہ ابن حاجب کی ”کتاب الأصول“ میں کیا گیا ہے، اس لیے ماتن نے تعریف اضافی کو جب مقدم کیا اور اس میں فقہ کی تعریف بیان کر دی تو دوبارہ تعریف لقمی میں اس کے تکرار کی ضرورت باقی نہ رہی۔

قال الشارح: ”ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الإضافي جمعا، وعند قصد المعنى اللقمي مفردا كعبد الله قال: فنعرّفها أولا باعتبار الإضافة بتأنيث الضمير، وقال: فالآن نعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص بتذكيره ”واللقب“ علم شعر بمدح أو ذم. ”وأصول الفقه“ علم لهذا الفن مشعر بكونه مبني الفقه الذي به نظام المعاش و نحاة المعاد وذلك مدح“.

تشریح:

مذکورہ عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے جب اصول فقہ کی تعریف

اضافی شروع کی تو فرمایا ”فنعرفها“ یعنی مونث کی ضمیر اصول فقہ کی طرف راجع کی ہے اور آگے جا کر جب تعریف لفظی شروع کی ہے تو فرمایا ”الآن نعرفه“ مذکر کی ضمیر لائے ہیں یہ فرق کیوں کیا ہے؟

جواب:

تعریف اضافی کے وقت اصول فقہ کا لفظ جمع کے حکم میں ہے اس لیے کہ مضاف ومضاف الیہ کی الگ الگ تعریف کی ہے اور تعریف لفظی کے وقت مفرد کی تاویل میں ہے کیونکہ اس وقت مجموع من حیث المجموع مراد ہے جو کہ حکما مفرد ہے، جیسے: عبد اللہ لہذا وہاں پر ضمیر مذکر کی لائی ہے۔ لقب کا لفظ بار بار کرر آیا ہے، آخر میں لقب کی تعریف کرنا چاہتے ہیں کہ لقب وہ علم ہے جو کسی شی کی مدح یا ذم پر دال ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ اسم تین قسم کے ہوتے ہیں کنیت، علم اور لقب۔ وجہ حصر یہ ہے کہ دیکھیں گے کہ اسم لفظ اب، ابن یا ام کے ساتھ شروع کیا گیا ہے یا نہیں اگر ابتدا میں ابن، اب یا ام کا لفظ ہے تو وہ کنیت ہے اور اگر مذکورہ الفاظ میں سے کوئی نہیں تو پھر دیکھیں گے کہ وہ اسم کسی کی مدح اور ذم پر دلالت کر رہا ہے یا نہیں؟ اگر دلالت کر رہا ہے تو لقب، وگرنہ علم ہے، تو علم اصول فقہ ایسے اہم علم فقہ کے لیے مدار اور منہجے جس کے ساتھ دنیا کا انتظام اور آخرت کی نجات وابستہ ہے تو یہ اس کی مدح ہے۔

قال الشارح: ”أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف وهو الأصول، وتعريف المضاف إليه وهو الفقه، لأن تعريف المركب يحتاج إلى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه، ويحتاج إلى تعريف الإضافة أيضا لأنه بمنزلة الجزء الصوري إلا أنهم لم يتعرضوا له، للعلم بأن معنى إضافة المشتق وما في معناه: اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف، مثلا: دليل المسألة ما يختص بهذا، باعتبار كونه دليلا عليها، فأصل الفقه ما يختص به من حيث أنه مبتنى عليه و مستندا إليه. فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء من حيث يبنى عليه. وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلا من حيث هي تبنى على علم التوحيد فلإنها بهذا الاعتبار فروع الأصول. وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الإضافيات إلا أنه كثيرا ما يحذف بشبهة أمره.

تشریح:

ماتن نے کہا کہ تعریف اضافی کرتے وقت ہم مضاف و مضاف الیہ ہر ایک کی جدا جدا تعریف کریں گے یہاں سے علامہ شارح اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اضافت میں ترکیب ہوتی ہے لہذا ہر مرکب کو معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے ہر غیر واضح اور مبہم جز کو واضح کیا جاوے، مثلاً: مضاف کو بیان کیا جائے پھر مضاف الیہ کو۔ اس لیے کہ کل کا سمجھنا اجزاء کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے یہاں پر ماتن نے جس طرح مضاف و مضاف الیہ کی تعریف بیان کی ہے اس کو چاہیے تھا کہ اضافت کی بھی تعریف کرتے۔ اس لیے کہ اضافت مرکب اضافی کے لیے بمنزلہ جزء ضروری کے ہے مگر ماتن نے بیان نہیں کی کیونکہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ مشتق یا جوشق کے معنی میں ہو جب اس کو مضاف کیا جاوے تو اس کا معنی بدلتا یہی ہے کہ مضاف کا جو بھی معنی ہے اس اعتبار سے وہ مضاف الیہ کے ساتھ خاص ہے، مثلاً: أصول الفقه یعنی وہ ادلہ جو فقہ کے ساتھ خاص ہیں اور فقہان پر مبنی ہے اور ان کی طرف مستند ہے کیونکہ اصول اصل کی جمع ہے جس کا معنی ے وہ شئی جس پر دوسری شئی کی بناء ہو باس حیثیت کہ یہ شئی اس کی طرف محتاج ہو آخر میں ”وبهذا القيد... إلخ“ سے ایک اعتراض دفع کرنا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے آپ نے ادلہ فقہ (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) کو فقہ کا مبنی قرار دیا ہے اور اس وجہ سے آپ ان کو اصول کہتے ہیں حالانکہ یہی ادلہ علم التوحید پر مبنی ہوتے ہیں، کیونکہ جب تک خداوند تعالیٰ کے وجود اور صفات کو ثابت نہ کیا جائے، جن کا محل بیان، علم التوحید ہے اس وقت تک ادلہ اربعہ (قرآن، سنت، اجماع، قیاس) کا وجود ثابت نہیں ہو سکتا۔ الحاصل ادلہ فقہ مبنی نہ بنے بلکہ خود محتاج ہو کر مبنی علی الغیر ہوئے لہذا ان کو اصول کہنا درست نہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان کو اصول کہنا نسبت فقہ کے ہے اگرچہ یہ خود علم التوحید پر مبنی ہو کر فروع میں بھی شمار ہوتے ہیں مگر وہ دوسری حیثیت کے اعتبار سے ہے۔ اس لیے کہا گیا کہ اصل کی تعریف میں حیثیت کی قید بڑھانی چاہیے تعریف یوں کرنی چاہیے ”مابیتنی علیہ غیرہ من حیث یتنی علیہ غیرہ“ کیونکہ اس قسم کے نسبی امور میں حیثیت کی قید بڑھانا ضروری ہوتا ہے مگر بسا اوقات شہرت کی بناء پر چھوڑ دیتے ہیں۔

قال الشارح: ”ثم نقل الأصل في العرف إلى معان أخر، مثل الراجح، والقاعدة

الکلیۃ ، والدلیل . فذهب بعضهم إلى أن المراد ههنا الدلیل ، وأشار المصنف إلى أن النقل خلاف الأصل ، ولا ضرورة فی العدول إليه لأن الابتاء كما يشمل الحسی كابتناء السقف على الجدران ، وابتاء أعالی الجدار على أساسه ، وأغصان الشجرة على دوحته كذلك يشمل الابتاء العقلی كابتناء الحكم على دلیل هذا . فههنا يحمل على المعنی اللغوی ، و بالإضافة إلى الفقه الذی هو معنی عقلی ، یعلم أن الابتاء ههنا عقلی فیکون أصول الفقه ما یتبني عليه و یستند إليه . و لا معنی لمستند العلم و مبناه إلا دلیله . و بهذا یندفع ما یقال : أن المعنی العرفی أعنی الدلیل مراد قطعاً فأی حاجة إلى جعله بالمعنی اللغوی الشامل للمقصود ، و غیره .

لغوی تحقیق:

”ابتناء“: بنا ہوا ہوتا ”جدران“: جمع جدار، دیوار ”أعالی“: جمع أعلی ”أساس“: بنیاد ”أغصان“: جمع غصن ٹہنی ”دوحہ“: تنا۔

تشریح:

شارح یہاں سے متن کی تحقیق اور مصنف کی مراد واضح کرنا چاہتے ہیں جس سے ایک اعتراض خود بخود رفع ہو جاتا ہے فرماتے ہیں کہ اصل کا لغوی معنی ”ما یتبني... الخ“ ہے پھر عرف میں اور معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً رائج ، قاعدہ کلیہ اور دلیل وغیرہ۔ مصنف کی عبارت سے اشارہ یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہاں پر اصل سے لغوی معنی مراد ہے یعنی ”ما یتبني علیہ غیرہ“ اور دلیل والا معنی بحیثیت لغوی معنی کے فرد ہونے کے مراد ہے کیونکہ ابتاء دو قسم پر ہے ابتاء حسی: جس طرح کہ دیوار کا اوپر والا حصہ اپنی بنیاد پر ٹہنی ہوتا ہے یا درخت کی ٹہنیاں پر ٹہنی ہوتی ہیں۔ دوسرا ابتاء عقلی: جس طرح حکم اپنی دلیل پر ٹہنی ہوتا ہے اور یہاں فقہ کی طرف اضافت اس بات پر قرینہ ہے کہ اصل سے ابتاء عقلی مراد ہے فقہ ایک علم ہے جس کا عقل میں تحقق ہے تو اب اصول الفقہ سے اضافت کے قرینہ کی وجہ سے ادلہ فقہ مراد ہوں گے لہذا یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ جب عرفی معنی (دلیل والا) مراد ہے تو ماتن نے لغوی معنی

کیوں مراد لیا ہے جو کہ مقصود (ابتداء عقلی) اور غیر مقصود (ابتداء حسی) کو بھی شامل ہے مذکورہ اعتراض کے وارد نہ ہونے کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ عرفی معنی، مجازی ہوتا ہے اور مجاز کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جبکہ حقیقی معنی مراد نہ ہو سکے اور یہاں پر کیونکہ حقیقی معنی کے مراد لینے کا قرینہ موجود ہے لہذا معنی عرفی کی ضرورت نہیں۔

قال الشارح: ”فإن قلت: ابتداء الشيء على الشيء إضافة بينهما، وهو أمر عقلی قطعاً. قلت: أراد بالابتداء كون الشيءين محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتداء السقف غلى الجدران، وابتداء المشتق على المشتق منه، كالفعل على المصدر. أراد ما هو المعترفى العرف من أن ابتداء السقف على الجدران بمعنى كونه مبنيًا عليه، وموضوعاً فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتداء الفعل على المصدر من الحس ولا يدخل فى العقلی بتفسيره. والحق أن ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيراً للابتداء العقلی، وإنما هو مثاله للقطع بأن ابتداء المجاز على الحقيقة، والأحكام الجزئية على القواعد الكلية، والمعلومات على عللها، والأفعال على مصادر، وما أشبه ذلك ابتداء عقلی.“

تقرئ:

یہاں سوال نقل کر کے اس کا جواب دینا مقصود ہے۔ اس کے بعد ”والحق... إلخ“ سے اپنی طرف سے صحیح جواب بیان کریں گے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے ابتداء کے دو قسم بتلائے ہیں ابتداء حسی، ابتداء عقلی حالانکہ یہ تقسیم غلط ہے کیونکہ ابتداء مقولہ اضافت میں سے ہے جس کا خارج میں وجود نہیں ہوتا لہذا اس کو ابتداء حسی بتلانا غلط ہے۔

پہلا جواب:

یہ تقسیم طرفین کے اعتبار سے ہے یعنی اگر مبنی اور مبنیٰ اور مبنیٰ دونوں حسی ہیں تو یہ ابتداء حسی کہلاتا ہے جیسے چھت اور دیواریں یا مشتق اور مشتق منہ۔ چھت اور دیواریں دونوں امر محسوس ہیں۔ اس طرح مشتق مشتق منہ بھی دونوں محسوس بمعنی مسموع ہوتے ہیں جبکہ دلیل اور حکم دونوں عقلی امور میں سے ہیں لہذا ان میں ابتداء عقلی پایا جاتا ہے۔

دوسرا جواب:

ابتناء حسی کا یہاں عرفی معنی معتبر ہے وہ یہ ہے کہ ایک چیز نیچے ہو اور دوسری اس کے اوپر باقاعدہ رکھی ہوئی محسوس ہو، جیسے، دیوار نیچے ہوتی ہے اور چھت اس پر رکھی ہوئی محسوس ہوتی ہے اس وقت فعل اور مصدر (مشتق، مشتق منہ) ابتناء حسی سے خارج ہو جائیں گے، کیونکہ ان میں اس قسم کا ابتناء نہیں ہوتا اور ابتناء عقلی میں بھی داخل نہ ہو سکیں گے کیونکہ ”ترتب الحکم علی دلیلہ“ میں سے نہیں لہذا اصل کی تعریف جامع نہ رہی۔ ”والحق... إلخ“ سے فرماتے ہیں کہ بہتر جواب یہ ہے کہ ”ترتب الحکم علی دلیلہ“ ابتناء عقلی کی تعریف نہیں بلکہ ایک مثال ہے۔ ابتناء عقلی کی تعریف اس قدر ہے کہ مبنی اور مبنی کے درمیان ایک خاص تعلق ہو جو صرف ذہن میں سمجھا جائے لہذا اس وقت معلول کا علت پر اور مجاز کا حقیقت پر، فعل کا مصدر پر، احکام جزئیہ کا قاعدہ کلیہ پر، حکم کا دلیل پر اور اس قسم کے جتنے ابتناء ہیں سب کے سب ابتناء عقلی میں داخل ہو جائیں گے۔

قال الشارح: ”قوله: واعلم “أن التعريف إما حقيقي... إلخ“ الماهية إمان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أو لا، الأولى الماهية الحقيقة الثابتة في نفس الأمر ولا بد فيها من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض إذا كانت مركبة. والثانية: الماهية الاعتبارية أي: الكائنة بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بإزاءها اسما من غير احتياج الأمور بعضها إلى بعض، كالأصل الموضوع بإزاء الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه، و”الفقه“ الموضوع بإزاء المسائل المخصوصة، و”الجنس“ الموضوع بإزاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة، و”النوع“ الموضوع بإزاء الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو و”التمثيل“ بالمركبة من عدة أمور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط، على أن الحق أنها إنما يقال لها الأمور الاعتبارية، لا الماهيات الاعتبارية“.

تشریح:

یہاں سے ایک تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ماہیت دو قسم پر ہے حقیقی اور ماہیت

اعتباری۔ ماہیت حقیقی: وہ ہے جس کا نفس الامر واقع میں وجود ہو، چاہے کوئی اس کا اعتبار و فرض کرے یا نہ کرے جیسے: ماہیت انسانی و دیگر اشیاء جو کہ موجود فی الخارج ہیں۔ اس قسم کی اشیاء کے حقائق بھی ہوتے ہیں اور عوارض بھی۔ حقیقت نفس الامر یہ کہ اجزاء کے درمیان افتقار و احتیاج ضروری ہوتا ہے تاکہ حقیقت واقعہ تیار ہو سکے۔ ماہیت اعتباری: وہ ہے کہ اس کا وجود اعتباراً معتبر اور فرضِ فاض پر موقوف ہو جس طرح کہ اصطلاحی اشیاء میں ہیں، مثلاً: جنس، نوع، فقہ اور اصل۔ یہ سب کے سب امور اعتباریہ ہیں واضح نے ان کو اپنے آپ مخصوص معانی کے مقابلہ میں اعتبار کیا ہے تب ان کا وجود ہوا ہے۔ ماہیات اعتباریہ کے حقائق تو نہیں ہوتے البتہ عوارض ہوتے ہیں۔ باقی ماہیات اعتباریہ مرکبہ کی مثالیں پیش کی ہیں جو چند امور سے مرکب ہیں مثلاً اصل کا معنی بیان کیا ہے ایک شی جس کے میں "ابتناء علی الغیر" کا وصف پایا جائے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ ماہیت اعتباریہ کبھی بسیط (مفرد) نہیں ہوتی۔ یا یوں کہیے کہ بسا اظ کو ماہیت اعتباری نہیں بلکہ امر اعتباری کہتے ہیں۔

قال الشارح: "إِذَا تَمَّ هَذَا فَنَقُولُ مَا يَتَعَقَّلُهُ الْوَاضِعُ لِیَضَعَ بِإِزَائِهَا الْأَسْمَ إِمَّا أَنْ یَكُونَ لَهُ مَاهِیةٌ حَقِیقَةٌ أَوْ لَا. عَلَى الْأَوَّلِ إِمَّا أَنْ یَكُونَ مَنْعَقَلُهُ نَفْسٌ حَقِیقَةٌ ذَلِكَ الشَّیْءُ أَوْ وَجُوهٌ وَاعْتِبَارَاتٌ مِنْهُ. فَتَعْرِیْفُ الْمَاهِیَةِ الْحَقِیقَةِ لِمَسْمُیِ الْأَسْمِ مِنْ حِیْثُ أَنَّهَا مَاهِیةٌ حَقِیقَةٌ "تعریف حقیقی" یفید تصویر الماهیه فی الذهن بالذاتیات کلها أو لبعضها أو بالعرضیات أو بالمرکبات منهما. و تعریف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بإزائه تعریف إسمی یفید تبیین ما وضع الاسم بإزائه بلفظ أشهر كقولنا "الغضنفر الأسد" أو بلفظ يشمل علی تفصیل ما دل علیه الاسم إجمالاً كقولنا الأصل: ما یتنبی علیه غیره فتعریف المعدومات لا یكون إلا إسمیاً، إذ لا حقائق لها، بل لها مفهومات. و تعریف الموجودات قد یكون إسمیاً، وقد یكون حقیقیاً، إذ لها مفهومات و حقائق".

تشریح:

مذکورہ تمہید کے بعد فرماتے ہیں کہ جب بھی واضح کسی شی کے مقابلے میں اسم وضع کرتا ہے تو ضرور واضح کے ذہن میں کوئی مفہوم ہوگا جس کے مد مقابل اسم وضع کر رہا ہے، اب اس مفہوم متعقل کا خارج و

نفس الامر میں وجود ہے یا نہیں۔ اگر ہے (مثلاً حیوان ناطق بشکل زید عمر بکر کے خارج و نفس الامر میں موجود ہے) تو اس اعتبار سے جو تعریف ہوگی وہ ”تعریف حقیقی“ کہلائے گی خواہ ذاتیات کے ساتھ کی جائے یا عرضیات کے ساتھ یا ذاتیات و عرضیات دونوں کے ساتھ مطلب یہ کہ حد تام و ناقص اور رسم تام و ناقص سبھی اقسام تعریف کے ہو سکتے ہیں اور اگر اس مفہوم متعقل کا خارج میں وجود نہیں یا ہے لیکن محض مفہوم ہونے کی حیثیت سے تعریف کی جائے تو اس اعتبار سے جو تعریف ہوگی وہ ”تعریف اسمی“ کہلائے گی جس میں شی کی صرف وضاحت مقصود ہوتی ہے جس طرح کہ ”الغضنفر“ مشکل غیر معروف لفظ تھا اس کی معروف لفظ ”أسد“ کے ساتھ تعریف کی جائے یا ”أصل“ کا لفظ مجمل تھا ”ما یبیتنی علیہ غیرہ“ سے تعریف کر کے اس کی قدرے تفصیل کر دی گئی یہ دونوں قسم کی تعریفیں اسی ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ معدومات کی ہمیشہ تعریف اسی ہوگی کیونکہ ان کے حقائق نہیں ہوتے بلکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں جیسے: غنقاء اور موجودات۔ انسان وغیرہ ان کی کبھی تعریف حقیقی ہوگی اور کبھی اسی کیونکہ ان کے حقائق متا صلاً و ثابتاً فی نفس الامر بھی ہوتے ہیں اس حیثیت سے تعریف حقیقی ہوگی اور محض مفہومات بھی ہو سکتے ہیں اور اس حیثیت سے تعریف اسمی ہوگی۔

قال الشارح: ”فإن قلت: ظاهر عبارته مشعر بأن تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي ألبته، كـ أن تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي ألبته. قلت: في العدول عن ظاهر العبارة سعة إلا أن التحقيق أن الماهية الحقيقية توخذ من حيث أنها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة في نفس الأمر. و تعريفها بهذا الاعتبار حقيقي ألبته لأنه جواب ”لما“ التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن ”هل البسيطة“ الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ”ما“ التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه. وقد توخذ من حيث أنها مفهوم الاسم و متعقل الواضع عند وضع الاسم و تعريفها بهذا الاعتبار اسمي ألبته لأنه جواب عن ”ما“ التي لطلب مفهوم الاسم و متعقل الواضع. وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بأن يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة، وقد يكون غيرها. وهذا صرحوا بأنه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي إلا أنه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسماً، وبعد العلم بوجود الشيء ينقلب

حقیقیا، مثلاً: تعریف المثلث فی مبادئ المهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمی، وبعد الدلالة علی وجوده يصير هو بعينه تعريف حقیقیا۔
لغوی تحقیق:

ماہیت، اشارہ اور بل بسطہ یہ تینوں ادوات استفہام ہیں۔ ان کے مابین فرق یہ ہے کہ ”ماہیت“ کے ذریعہ چیز کی حقیقت و ماہیت کا سوال کیا جاتا ہے، اشارہ کے ذریعہ چیز کے مفہوم اور معنی کی وضاحت طلب کی جاتی ہے۔ بل بسطہ کے ذریعہ چیز کے وجود کا سوال کیا جاتا ہے۔ ان میں ترتیب یوں ہوتی ہے کہ اولاً اشارہ کے ساتھ کسی چیز کی وضاحت طلب کی جاتی ہے پھر دوسرے نمبر پر بل بسطہ کے ذریعہ چیز کا وجود معلوم کیا جاتا ہے، وجود معلوم ہونے کے بعد چیز کی حقیقت کا سوال ماہیت کے ذریعہ کیا جاتا ہے مثلاً: کسی نے سوال کیا ما انسان؟ جیسی اس کی وضاحت کرو ہم نے مثلاً جواب دیا انہ ضاحک کاتب پھر سوال ہو گا هل الانسان موجود؟ ہم نے کہا نعم موجود پھر سوال ہو گا ما الانسان؟ یعنی اس کی حقیقت کیا ہے؟ ہم نے جواب دیا انہ حیوان ناطق۔
تشریح:

یہاں سے ایک سوال اور جواب کا بیان ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کی تحقیق اور ماتن کی تحقیق میں تعارض ہے، وہ اس طرح کہ ماتن کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تعریف حقیقی ماہیت حقیقی ہوتی ہے اور تعریف اسی ماہیت اعتباری کی ہوتی ہے، حالانکہ آپ نے یہ تحقیق بیان کی ہے کہ کبھی مختلف حیثیات سے ماہیت حقیقی کی تعریف حقیقی و تعریف اسی دونوں ہو سکتی ہیں جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے تو آپ کی تحقیق اور مصنف کی بات میں تعارض ہو گیا۔

جواب:

مصنف کی ظاہر عبارت سے عدول کرنے کی گنجائش ہے۔ ماتن کا مطلب یہ تھا کہ اکثر اوقات ماہیت حقیقی کی تعریف حقیقی ہوتی ہے اگر کسی حیثیت سے اس کی تعریف اسی ہو جائے تو مصنف کو اس سے انکار نہیں

إلا أن التحقيق... إلخ بلکہ تحقیق بات یہ ہے کہ تعریف حقیقی اور اسی متحد بالذات متغائر بالاعتبار

ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ماہیت حقیقہ کو کبھی باس حیثیت لیا جاتا ہے کہ یہ ماہیت متاصلہ ثابتہ فی نفس الامر ہے اس اعتبار سے اگر اس کی تعریف کی جائے تو وہ تعریف حقیقی کہلائے گی، کیونکہ یہ ماہیتیہ کے جواب میں آتی ہے اور ماہیتیہ، بل بسط سے متاخر ہوتا ہے اور بل بسط، ماشارح سے مؤخر ہوتا ہے جیسا کہ تمہید میں عرض کیا گیا ہے۔ اور کبھی ماہیت حقیقہ کو اس حیثیت سے لیا جاتا ہے کہ واضع کا محقق و متصور ہے، اس اعتبار سے جو تعریف کی جائے گی وہ تعریف اسی کہلائے گی، کیونکہ یہ ماشارح کے جواب میں آتی ہے بہر کیف علماء کی تصریحات موجود ہیں کہ جب تک شی کے وجود کا علم نہ ہو اور اس کی تعریف کی جائے تو یہ تعریف اسی ہوگی اور اگر اس کا وجود معلوم ہو جائے تو اب وہی بعینہ تعریف حقیقی ہوگی، مثلاً: علم الہندسہ میں مثلث کی تعریف کی جاتی ہے شکیل یحیط بہ ثلث اضلاع یعنی ایسی شکل جس کو تین خطوط نے گھیرا ہوا ہو یہ تعریف اسی ہے لیکن جب اس پر اقلیدس میں دلائل پیش کر کے اس کے وجود کو ثابت کیا جاتا ہے تو بعینہ یہی تعریف حقیقی ہو جاتی ہے تو نتیجہ نکلا کہ تعریف حقیقی و اکی متحد بالذات و متغائر بالا اعتبار ہیں۔

قال الشارح: "و شرط لكل التعريفين أى: الحقيقى، والاسمى الطردو والعكس. أما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم: كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد بصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه وأما العكس فأخذ بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها، كما يقال كل انسان ضاحك و بالعكس أى كل ضاحك انسان و كل انسان حيوان ولا عكس أى ليس كل حيوان انسان، فلهذا قال: أى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد، والعكس حكما كليا بالحد على المحدود. وبعضهم أخذه من أن عكس الاثبات نفى، وفسره بأنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أى: كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بالمحدود على ما ليس بالحد والحاصل واحد، وهو أن يكون الحد جامعا لأفراد المحدود كلها".

تفريع:

علامہ ماتن نے فرمایا کہ تعریف خواہ حقیقی ہو یا اسمی دونوں کے لیے طرد و عکس شرط ہے۔ اب یہاں سے علامہ تفتازانی طرد اور عکس کا معنی و مطلب بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ معرّف اور معرّف کے درمیان مساوات شرط ہے، کیونکہ اگر تعریف معرّف سے عام ہوگی تو تعریف مانع نہ رہے گی اور اگر تعریف معرّف سے خاص ہوگی تو جامع نہ رہے گی جبکہ تعریف کا جامع و مانع ہونا دونوں ضروری ہیں، مثال کے طور پر انسان کی اگر تعریف ”حیوان“ سے کی جائے تو مانع نہ ہوگی لدخول الفرس اور اگر انسان کی تعریف کاتب بالفعل کے ساتھ کی جائے تو جامع نہ ہوگی لخروج الکاتب بالقوة اب اس تمہید کے بعد سمجھیں کہ طرد کا مطلب یہ ہے کہ تعریف عام نہ ہو یعنی جن افراد پر حد چلی آتی ہے محدود بھی سچا آئے۔ اگر محدود سچا نہ آئے گا تو حد عام ہو جائے گی اور دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔ تو گویا کہ یوں کہہ سکتے ہیں کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود یا کلسما وجد الحد وجد المحدود مطلب دونوں قضیوں کا ایک ہے۔ اطراد کے ساتھ تعریف مانع ہو جاتی ہے۔

أما العکس فأخذہ بعضهم... إلخ: یہاں پر بعض سے مراد اہل عرف (مناطقہ) ہیں مناطقہ کے نزدیک عکس کا معنی کلیت و جزئیت کو اپنے حال پر برقرار رکھتے ہوئے موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع بنادینا ہے، جیسے: کل ضاحک إنسان و کل إنسان ضاحک اور کل إنسان حیوان ولا عکس یعنی لیس کل حیوان إنسان کیونکہ موجبہ کلیہ کا عکس ہمیشہ موجبہ کلیہ درست نہیں آتا بہر کیف ان حضرات کے نزدیک عکس سے مراد طرد کا عکس ہے، یعنی کل ما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جن افراد پر محدود سچا آئے حد بھی سچا آئے اگر حد سچا نہ آئے گی تو تعریف جامع نہ رہے گی جو کہ ایک قسم کی خرابی ہے۔

وبعضهم أخذہ... إلخ: دوسرے بعض حضرات کہتے ہیں کہ عکس کا لغوی معنی مراد ہے یعنی الثنا اور برعکس کرنا تو طرد میں اثبات تھا اس کا الٹ یہ ہے کہ نفی بن جائے، یعنی کلسما انتفی الحد انتفی المحدود یہی فرق ہے حد اور خاصہ کے درمیان۔ حد جامع و مانع ہوتی ہے بخلاف خاصہ کے وہ مطلق (مانع) ہوتا ہے لیکن منعکس (جامع) نہیں ہوتا، مثلاً الف لام اسم کا خاصہ ہے اب یوں کہہ سکتے ہیں کل

مادخله لام التعريف فهو اسم ولا تقول كلما لم يدخله اللام فهو ليس باسم . جیسا کہ ضمائر اسماء ہیں لیکن ان پر الف لام داخل نہیں ہوتی حاصل کلام یہ ہے مناطقه اور نحاۃ کا صرف تعبیری اختلاف ہے وگرنہ مطلب ایک ہے کہ تعریف جامع لہ افراد ہو۔

قال الشارح : ” قوله : ولا شك أن تعريف الأصل تعريف اسمی لأنه تبیین أن لفظ الأصل فی اللغة موضوع للمركب الاعتباری الذی هو الشئ مع وصف ابتناء الغير علیہ ، أو احتیاج الغير الیہ . وهذا لا دخل له فی بیان فساد التعریف إذ عدم الاطراد مفسد له اسمیا كان أو غیره . ففی الجملة تعریف الأصل . ” بالمحتاج إلیہ “ غیر مطرد إذ لا یصدق أن كل محتاج إلیہ أصل ، لأن ما یحتاج الیہ الشئ إما داخل فیہ أو خارج عنه . والأولی : أن یكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسیریر أو بالفعل وهو الصورة كالهیئة السیریریة له والثانی : إن كان ما منها الشئ فهو الفاعل كالنحار للسیریر ، وإن ما لأجله الشئ فهو الغایة كالجلوس علی السیریر ، وإلا فهو الشرط كآلات النحار وقابلیة الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة أقسام للمحتاج إلیہ لا یطلق لفظ الأصل لغة إلا علی واحد منها ، وهو المادة كما یقال : أصل هذا السیریر خشب كذا . والأربعة الباقیة یصدق علی كل واحد منها أنه محتاج إلیہ ولا یصدق علیہ أنه أصل فلا یكون التعریف مطردا مانعا “ .

تشریح:

ہر مرکب میں چار علل ہوتی ہیں۔ مادی، صوری، غائی اور فاعلی

وجہ صریح تعریف یوں ہے کہ علت معلول میں داخل ہوگی یا خارج؟

اگر داخل ہے تو پھر دیکھیں گے کہ معلول کا وجود اس علت سے بالقوة ہے یا بالفعل؟

اگر بالقوة ہے تو اس کو علت مادی کہتے ہیں جس طرح لکڑی تخت کے لیے علت مادی ہے تخت کا

وجود اس سے تیار ہو سکتا ہے۔

اور اگر معلول کا وجود اس سے بالفعل ہے تو اس کو علت صوری کہتے ہیں جس طرح تخت کی ہیئت

تیار شدہ۔

اگر علت معلول سے خارج ہے تو دیکھیں گے کہ معلول کا وجود اس سے ہے یا اس کے لیے؟
اگر اس سے ہے تو علت فاعلی ہے جس طرح ترکھان (کارگر) تخت بناتا ہے اور تخت کا وجود اس سے ہے۔

اور اگر معلول کا وجود اس کے لیے ہے تو علت غائی جس طرح تخت پر بیٹھنا اس کی غایت مقصودہ ہے

اگر ان مذکورہ صورتوں میں سے کوئی بھی نہیں، لیکن معلول کا وجود اس پر موقوف ہے تو ان کو شروط کہتے ہیں۔ جیسے کہ وہ اوزار جس سے لکڑی کو تراشا اور کاٹا جائے یا لکڑی کے اندر قابلیت جس کی وجہ سے تخت بن سکے کیونکہ بعض لکڑیاں ناقابل (بریکار) ہوتی ہیں جن سے کوئی چیز تیار نہیں ہو سکتی۔

ابتداء میں ایک تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ اصل مرکب اعتباری ہے کیونکہ لغت میں اصل ایسی شئی کو کہا جاتا ہے جس پر دوسری چیز بنی ہوتی ہے بقول امام رازی جس کی طرف غیر محتاج ہو بہر صورت جو بھی تعریف لی جائے، تعریف اسی ہوگی، کیونکہ اعتباری شئی کی تعریف اسی کہلاتی ہے۔ یہ بات یاد رکھیں کہ تعریف کا اسی ہونا یہ کوئی خرابی کی چیز نہیں بلکہ اصل خرابی تعریف کا مانع نہ ہونا ہے چنانچہ امام رازی نے جو اصل کی تعریف المحتاج الیہ سے کی ہے صحیح نہیں کیونکہ یہ مانع نہیں مثلاً علت مادی، صوری، فاعلی، غائی اور شروط (جن کی تعریفات گزر چکی ہیں) یہ سب کی سب محتاج الیہ ہیں مگر اصل کا لفظ ماسوائے مادہ کے اور کسی پر بھی نہیں بولا جاتا تعریف سچی آجائے لیکن معرف سچا نہ آئے یہ تعریف مانع نہ ہوگی۔

قال الشارح: ”وہنا بحث من وجوہ: الأول منع اشتراط الطرد فی مطلق التعریف لا سیما فی الاسمی، فإن کتب اللغة مشحونة بتفسیر الألفاظ بما هو أعم من مفہوماتها، فقد صرح المحققون بأن التعریفات الناقصة یحوز أن تكون أعم بحیث لا تفید الامتیاز إلا عن بعض ما عدا المحدود، فإن الغرض من تفسیر الشئ قد یكون تمیزه عن شئ معین فیکنفی بما یفید الامتیاز عن کما إذا قصد التمییز بین الأصل والفرع فیفسر الأول بالمحتاج الیہ، والثانی بالمحتاج“۔

تشریح:

یہاں سے شارح ماتن پر مختلف اعتبارات سے اعتراض کرنا چاہتے ہیں۔ اعتراض اول کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا کہنا تعریف کا مانع ہونا شرط ہے ہم یہ شرط تسلیم نہیں کرتے اس لیے کہ مطلق تعریفات بالعموم اور تعریف اسکی بالخصوص مانع ہونا ضروری نہیں کیونکہ لغت کی کتابیں جن میں الفاظ کی تعریفات اسکی ہوا کرتی ہیں اس قسم کی تعریفات سے پُر ہیں کہ لفظ خاص ہو اور اس کی تعریف عام ہو مثلاً کہا جاتا ہے السعدانة نبت کہ سعدانة ایک بوٹی ہے یہاں سعدانة خاص بوٹی ہے لیکن اس کی تشریح نبت سے کی جاتی ہے جس کا معنی ہے بوٹی۔ مزید یہ کہ محققین کی تصریحات موجود ہیں کہ تعریف ناقص (حد ناقص) اعم کے ساتھ کی جاسکتی ہے کیونکہ کبھی کبھی ایک چیز کو بعض ماعداً (بعض چیزوں) سے امتیاز کرنا مقصود ہوتا ہے، تا کہ سامع کے ذہن میں کسی انداز سے بیٹھ جائے، دجیسے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق سامع کو ذہن نشین کرنا مقصود ہو تو کہا جاتا ہے ”الأصل“ المحتاج الیہ ”والفرع“ هو المحتاج۔ چونکہ یہاں پر اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنا مقصود تھا وہ حاصل ہو چکا ہے جمیع اعداد سے امتیاز مقصود نہیں تا کہ تعریف کے غیر مانع ہونے کا اعتراض کیا جائے۔ خلاصہ یہ کہ امام رازی کی تعریف قابل اعتراض نہیں ہو سکتی ماتن کی طرف سے مختصراً یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ماتن نے جمہور کا مسلک اختیار کیا ہے اور جمہور کے نزدیک تعریف کا مانع ہونا شرط ہے۔ دوسری بات یہ کہ ماتن نے امام رازی کی تعریف کو بالکل غلط تو نہیں کہا بلکہ یہ کہا کہ اولیٰ یہ تھا کہ تعریف مانع ہوتی۔

قال الشارح: ”الثانی عدم منع صدق الأصل علی الفاعل کیف والفعل مترتب علیہ

، ومستند إلیہ ولا معنی للابتناء إلا ذلك“۔

تشریح:

دوسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی تعریف بھی تو مانع نہیں اس لیے کہ آپ نے اصل کی تعریف ”ما یبتنی علیہ غیرہ“ کے ساتھ کی ہے جبکہ فاعل پر بھی فعل مرتب ہوتا ہے اور اس کی طرف منسوب ہوتا ہے یہی تو ”ابتناء الغیر“ کا مطلب ہے، لہذا آپ کی تعریف بھی فاعل پر صادق آگئی، حالانکہ ماسوائے مادہ کے اور کسی چیز کو بھی اصل نہیں کہا جاتا۔ ماتن کی طرف سے اس اعتراض کا جواب دیا

جاسکتا ہے کہ اصل کی تعریف میں ابتناء سے مراد ابتناء اساسی ہے نہ کہ ابتناء تاثیر۔ فاعل پر فعل کا ترتب تو بلا شک ہوتا ہے لیکن فاعل اس کے لیے بنیاد نہیں بنتا بلکہ مؤثر ہوتا ہے مزید تفصیلات متعلقہ حاشیہ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

قال الشارح: "الثالث أن كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الأصالة والتبعية من العنانين يدل على أن كل محتاج إليه فهو أصل".
تشریح:

تیسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے باب المجاز میں جہاں جانین سے استعارہ مراد لینے پر بحث کی ہے تو وہاں پر اصل کا معنی المحتاج إليه کے ساتھ کیا ہے تو پھر امام رازی پر اس تعریف کے اختیار کرنے پر کیوں اعتراض کر رہے ہیں؟ ماتن کی جانب سے اس اعتراض کا یوں جواب دیا جاسکتا ہے کہ ماتن چونکہ وہاں پر حقیقت اور مجاز کے مابین فرق مخاطب کو سمجھانا چاہا ہے، اس وقتی مجبوری کی بناء پر اصل کا معنی محتاج إليه اور فرع کا محتاج کے ساتھ کیا ہے اور یہ مطلب نہیں کہ مصنف کے نزدیک مطلقاً اصل کی یہی تعریف ہے۔

قال الشارح: "الرابع أنا إذا قلنا: الفكر ترتيب أمور معلومة، فلا شك أن الأمور المعلومة مادة للفكر، وأصل له مع أن ابتناء الفكر عليها ليس حسیاً، وهو ظاهر، ولا عقلياً بتفسير المصنف، وهو ترتيب الحكم على دليله".

تشریح:

چوتھے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح امام رازی کی تعریف قابل اعتراض ہے آپ کی تعریف پر بھی اعتراض وارد ہے۔ وہ یہ کہ آپ کی تعریف جامع نہیں، کیونکہ فکر، امور معلومہ ترتیب دینے کا کام ہے۔ امور معلومہ، فکر کے لیے مادہ ہوئے، حالانکہ یہاں پر فکر کا امور معلومہ پر نہ تو ابتناء حسی پایا جاتا ہے چنانچہ وہ ظاہر ہے، کیونکہ ابتناء حسی کا مطلب یہ تھا کہ ایک شئی نیچے رکھی ہوئی محسوس ہو اور دوسری اس کے اوپر ہو یہاں ایسا نہیں۔ اس طرح ابتناء عقلی جس کا مطلب مصنف نے بیان کیا تھا کس ترتیب الحکم علی دلیلہ وہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ فکر جدا چیز ہے اور حکم شئی جدا لہذا فکر پر ابتناء عقلی کی تعریف

صادق نہیں آتی۔ ماتن کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہاں پر ابتناء عقلی پایا جاتا ہے کیونکہ کثرتب الحكم على دليله ابتناء عقلی کی تعریف بنتی بلکہ ایک مثال تھی۔ ابتناء عقلی کا مفہوم بڑا وسیع اور عام ہے، جس کی تفصیل ابتناء عقلی اور حسی کی بحث میں گذر چکی ہے۔

قال الشارح: "قوله "والفقه" نقل للمضاف تعریفین مقبولا، ومزيفا، وللمضاف اليه تعریفین. صرح بتزيف أحدهما دون الآخر، ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا. فالأول معرفة النفس مالها وما عليها. ويجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه، لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وأن يريد النفس الإنسانية، ومعها الخطاب وإنما البدن آلة، وفسر المعرفة بإدراك الجزئيات عن دليل والقيّد الآخر لا دلالة عليه أصلا لا لغة، ولا اصطلاحاً. لغوی تحقیق:

"مزيفاً: ضعیف کمزور" تزيف "بکمزور قرار دینا" نفس انسانیه: "روح۔

تشریح:

علامہ تفتازانی متن کی تشریح کو توضیح کرنا چاہتے ہیں ماتن نے کہا تھا کہ ہم اصول الفقہ کی تعریف اضافی بیان کریں گے، چنانچہ ماتن نے اصل کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں (۱) امام رازی کی جانب سے المحتاج اليه جس کو ماتن نے ضعیف قرار دیا ہے (۲) ما یبتنی علیہ غیرہ جس کو ماتن مقبول اور مختار کہا ہے فقہ کی ماتن نے تین تعریفیں ذکر کی ہیں (۱) معرفة النفس مالها وما عليها یہ تعریف امام ابو حنیفہ سے منقول ہے ماتن اس تعریف کی تردید سے خاموش ہیں (۲) بعض اشاعرہ کی جانب سے هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية۔ اس تعریف کو ماتن نے ضعیف قرار دیا ہے، جس کی تفصیلات عنقریب آرہی ہیں (۳) اپنی طرف سے تعریف پیش کی ہے جو کہ عند المصنف مختار ہے هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الإجماع عليه من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح. امام ابو حنیفہ سے نقل شدہ تعریف معرفة النفس مالها وما عليها کی شارح تشریح کرنا چاہتے ہیں کہ نفس میں دو احتمال ہیں (۱) بدن مراد ہو، کیونکہ اکثر بیشتر احکام کا تعلق بدن سے ہوتا ہے اور بدن کے ذریعہ ہی کوئی کام کیا جاتا ہے مثلاً نماز، روزہ

حج اور زکوٰۃ وغیرہ (۲) روح مراد ہو کیونکہ اصل خطاب باری تعالیٰ روح کو ہوتا ہے اور روح کو مکلف بنایا گیا ہے، بدن تو آلہ اور نوکر ہے لفظ معرفۃ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معرفۃ کا معنی ہے إدراك الحزئیات یعنی کسی خاص جزئی کا معلوم کرنا، مثلاً: زید کا علم آگیا یہ معرفۃ ہے بخلاف کلیات کے علم آجانے کے اس کو علم کہا جاتا ہے باقی ماتن نے جو عن دلیل کی قید بڑھائی ہے یہ بلا دلیل ہے یہ نہ لغت میں ہے اور نہ اصطلاح، لہذا اقید حذف کر دینی چاہیے معرفۃ کا معنی إدراك الحزئیات ہے بس۔

قال الشارح: "وذهب فی قوله "مالها وما عليها" إلى ما يقال: أن "اللام" لانتفاع و"على" للتضرر. وقيدهما بالآخرى احترازاً عما ينتفع به، أو يتضرر منه في الدنيا من اللذات والآلام. والمشعر بهذا القيد شهرة أن الفقه من العلوم الدينية - فذكر لهما على هذا التقدير ثلاثة معان، ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة. ثلاثة منها تشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف، واثنان لا يشملانها كلها.

تشریح:

یہاں سے علامہ تفتازانی امام ابوحنیفہ سے منقول فقہ کی تعریف میں لفظ مالها وما عليها کی تشریح و توضیح کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تفریق درحقیقت ماتن نے بیان کر ہی دی ہے۔ صرف اس کی نوک پلک سنوارنا چاہتے ہیں۔ شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے "مالها" کی لام انتفاع کے لیے بنایا ہے اور ما عليها میں علی ضرر کے لیے بنایا ہے، پھر ضرر اور نفع سے مراد اخروی لیا ہے جس کا قرینہ فقہ ہے کیونکہ فقہ علوم اخرویہ میں سے ہے تو اس اعتبار سے کل پانچ صوتیں بنی

(۱) نفع سے مراد ثواب ہو اور ضرر سے عقاب۔

(۲) نفع سے مراد عدم عقاب کیونکہ انسان اخروی سزا سے بچ جائے تو یہ بھی ایک قسم کا نفع ہے اور

ضرر سے مراد عقاب ہو۔

(۳) نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عدم ثواب۔

(۴) مالها سے مراد ما یجوز اور ما عليها سے مراد ما یجب۔

(۵) مالها سے مراد ما یجوز اور ما عليها سے مراد ما یحرم۔

یہ کل پانچ صورتیں ہوئیں ان میں سے تین یعنی دوسری، تیسری، پانچویں صورتیں شامل ہیں، جو کہ مکلفین کے بارے اقسام جن کی تفصیل آتی ہے سب کو شامل ہیں۔ دو یعنی پہلی اور چوتھی غیر شامل ہیں یہ تو پانچ صورتوں کا بالا جمال خلاصہ ہوا لیکن جو شائقین مذکورہ کی تفصیل جاننا چاہیں ہم ان کے لیے ایک نقشہ حسب ذیل لکھ دیتے ہیں۔

پہلی صورت:

(مالھا) سے مراد ثواب اور (ما علیہا) سے مراد عقاب ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرنا)	ترک (چھوڑنا)
۱	واجب	ثواب	عقاب
۲	مندوب	ثواب	واسطہ
۳	مباح	واسطہ	واسطہ
۴	مکروہ تنزیہی	واسطہ	واسطہ
۵	مکروہ تحریمی	عقاب	واسطہ
۶	حرام	عقاب	واسطہ

نوٹ: اس میں چوتھی صورت غیر شامل ہے۔

دوسری صورت:

(مالھا) سے مراد عدم عقاب اور (ما علیہا) سے مراد عقاب ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرنا)	ترک (چھوڑنا)
۱	واجب	عدم عقاب	عقاب
۲	مندوب	عدم عقاب	عدم عقاب
۳	مباح	عدم عقاب	عدم عقاب
۴	مکروہ تنزیہی	عدم عقاب	عدم عقاب
۵	مکروہ تحریمی	عقاب	عدم عقاب

۶	حرام	عقاب	عدم عقاب
---	------	------	----------

نوٹ: اس میں چوتھی صورت اشمل ہے۔

تیسری صورت:

(مالہا) سے مراد ثواب اور (ما علیہا) سے مراد عدم ثواب ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرتا)	ترک (چھوڑنا)
۱	واجب	ثواب	عدم ثواب
۲	مندوب	ثواب	عدم ثواب
۳	مباح	عدم ثواب	عدم ثواب
۴	مکروہ تنزیہی	عدم ثواب	عدم ثواب
۵	مکروہ تحریمی	عدم ثواب	عدم ثواب
۶	حرام	عدم ثواب	عدم ثواب

نوٹ: اس میں تیسری صورت اشمل ہے۔

چوتھی صورت:

(مالہا) سے مراد جائز اور (ما علیہا) سے مراد واجب ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرتا)	ترک (چھوڑنا)
۱	واجب	واجب	واسطہ
۲	مندوب	جائز	جائز
۳	مباح	مباح	جائز
۴	مکروہ تنزیہی	جائز	جائز
۵	مکروہ تحریمی	واسطہ	واجب
۶	حرام	واسطہ	واجب

نوٹ: اس میں چوتھی صورت غیر شامل ہے۔

پانچویں صورت:

(مالہا) سے مراد جائز اور (ماعلیہا) سے مراد حرام ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرنا)	ترک (چھوڑنا)
۱	واجب	جائز	حرام
۲	مندوب	جائز	جائز
۳	مباح	جائز	جائز
۴	مکروہ تحریمی	جائز	جائز
۵	مکروہ تحریمی	حرام	جائز
۶	حرام	حرام	جائز

نوٹ: اس میں چوتھی صورت شامل ہے۔

قال الشارح: "والأقسام اثنا عشر، لأن ما ياتی به المكلف إن تساوى فعله وتركه، فمباح وإلا فإن كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب، وبدونه مندوب وإن كان تركه أولى، فمع المنع عن الفعل بدليل قطعی حرام، وبدليل ظنی مکروه کراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مکروه کراهة التنزيه۔ هذا على رأى محمد، وهو المناسب ههنا، لأن المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله، والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله، بل يجب تركه، كالحرام۔ وهذا لا يصح على رأيهما وهو أن ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام، وبدونه مكروه كراهة التنزيه إن كان إلى الحل أقرب، بمعنى أنه لا يعاقب فاعله لكن ثياب تاركة أدنى ثواب. وكراهة التحريم إن كان إلى الحرام أقرب، بمعنى أن فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار".

تشریح:

یہاں سے علامہ شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ہر مکلف کے ساتھ تعلق رکھنے والے شریعت کے بارہ احکام کس طرح بنتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جو بندہ کام کرتا ہے یا تو ایسا ہوگا کہ اسکی دونوں جانب برابر ہوگی یعنی کرنا نہ کرنا دونوں جائز ہوں اسکو مباح کہتے ہیں، اگر اس کا کرنا اولیٰ ہے تو پھر دیکھیں گے کہ اگر نہ کرنے سے منع کیا گیا ہے یعنی ضرور کرو تو اس کو واجب کہتے ہیں، اگر اس کا کرنا اولیٰ لیکن چھوڑنا بھی جائز ہے تو اس کو مندوب کہتے ہیں، اگر اس کا ترک اولیٰ ہے لیکن کرنے سے منع کیا گیا ہے تو اس کو حرام کہتے ہیں بشرطیکہ منع کرنے والی دلیل قطعی ہو اور اگر ظنی ہے تو اس کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں۔

حرام، مکروہ تحریمی، تنزیہی کی مذکورہ تعریفات امام محمد کے مطابق کی گئی ہیں چنانچہ مقام کے مناسب بھی یہی تعریف ہے، کیونکہ ماتن نے حرام اور مکروہ تحریمی کو لا یحوز میں داخل فرمایا ہے اور مکروہ تنزیہی کو یحوز میں امام محمد کے تعریفات سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جبکہ شیخین نے کچھ اور طرح سے تعریف کی ہیں، وہ یہ ہے کہ اگر اس کا ترک اولیٰ ہو لیکن اس کے کرنے سے منع کیا گیا ہو، پھر دیکھیں گے کہ اگر حرام کے زیادہ قریب ہے تو اس کو مکروہ تحریمی کہیں گے اور اگر حلال کے زیادہ قریب ہے تو اس کو مکروہ تنزیہی کہیں گے۔ ان حضرات نے مکروہ تحریمی کو تقریباً یحوز میں داخل کیا ہے اور مکروہ تحریمی کے کرنے سے کوئی بڑی سزا یعنی عقوبت بالنار نہ ہوگی بلکہ سرنش یا سفارش سے محرومی کا سامنا کرنا پڑے گا۔

قال الشارح: "ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا، لأن استعماله بهذ المعنى شائع عندهم، كقولهم الزكاة واجبة، والحج واجب، بخلاف إطلاق الحرام على المكروه تحريما. والمراد بالمندوب ما يشمل السنة، والنفل، فصارت الأقسام ستة. ولكل منها طرفان: فعل أى إيقاع على ما هو المعنى المصدري، وترك أى عدم فعل. فتصير اثنتى عشر".

تقریح:

یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ آپ نے فرمایا شرعی احکام کل بارہ ہیں حالانکہ ابھی تک کچھ اور باقی ہیں جن کو آپ نے شمار نہیں کیا مثلاً فرض، نفل اور سنت وغیرہ۔ جواب یہ ہے کہ واجب سے عام مراد ہے جس کو کرنا ضروری ہو، چاہے دلیل قطعی کے ساتھ ہو یا

ظنی کے ساتھ۔ اس عمومی معنی کے لفظ سے واجب کا اطلاق فرض پر کیا جاتا ہے جبکہ حرام کا اطلاق مکروہ تحریمی پر عام طور پر نہیں کیا جاتا، اس لیے ان کو الگ الگ اعتبار کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے الزکوۃ واجبة یا بالحج واجب حالانکہ حج اور زکوۃ فرض ہیں۔ اسی طرح مندوب سے مراد عام معنی ہے جو کہ نفل و سنت سب کو شامل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جب شرعی احکام کل چھ ہوئے واجب، مندوب، حرام، مباح، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور ہر ایک کے دو پہلو ہیں کرنا اور نہ کرنا تو اس طرح ڈبل ہو کر بارہ قسم ہو گئے۔

قال الشارح: "والمراد ما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما، ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف، و طرف فعله إيقاعه، و طرف تركه عدم إيقاعه، والأمور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما، وإن كانت في الحقيقة من صفات الفعل خاصة إلا أنها قد تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام، وعدم مباشرة الحرام واجب هو المراد ههنا. تشریح:

یہاں سے شارح ایک تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم نے جو ہر کام کے دو پہلو بیان کئے ہیں: ایک جانب فعل، دوسرا ترک پھر فعل کے دو معنی ہیں ایک مصدری معنی یعنی کردن (کام کا کرنا) دوسرا حاصل مصدر یعنی وہ ہیئت جو کام کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے، مثلاً: کھڑے ہونے کے بعد ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے جس کو قیام کہتے ہیں یا نماز ادا کرنے کے بعد ایک شکل حاصل ہوتی ہے جس کو صلوۃ و صوم کہتے ہیں یہاں پر فعل سے یہی آخری معنی مراد ہیں اسی طرح ترک سے مراد بھی اسی کیفیت و ہیئت کا چھوڑنا مراد ہے نہ کہ محض نہ کرنا جو کہ ایک معنی مصدری ہے۔

والأمور المذكورة... الخ سے ایک دوسری تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں جس سے متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا دفعیہ بھی ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مثلاً آپ نے واجب کی جو دو قسم بتلائی ہیں یعنی واجب کا کرنا اور نہ کرنا، حالانکہ نہ کرنا تو کوئی فعل نہیں جس کی وجوب صفت بن سکے کیونکہ وجوب حرمت فعل کی صفت بنتے ہیں تو اس عبارت سے جواب دیا کہ بلا شک درحقیقت وجوب و حرمت

فعل مكلف کی صفات ہیں مگر کبھی کبھی مجازاً عدم فعل پر بھی ان کا اطلاق ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے واجب کا نہ کرنا حرام ہے یا حرام کا نہ کرنا واجب ہے، مثلاً: نماز کا نہ پڑھنا حرام ہے، یا سو کا نہ لینا واجب ہے۔

قال الشارح: "وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسماً آخر، إذ لو أريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلاً فعل الواجب بعينه".

تشریح:

یہاں سے ماتن کی تحقیق پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ ماتن نے ترک کا معنی "عدم الفعل" کیا ہے "كف النفس" کیوں نہ کیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ترک کا معنی کا كف النفس سے کیا جائے تو دوسری قسم علیحدہ نہیں بنتی۔ اس کی وضاحت ایک مثال سے سمجھیں مثلاً: زنا یہ حرام فعل ہے تو اس کے دو پہلو ہیں ایک زنا کا کرنا جو کہ حرام ہے، دوسرا پہلو اسباب مہیا ہوتے ہوئے زنا کا نہ کرنا ہے تو اسی طرح حرام کے دو پہلو نکلے ایک اس کا کرنا اور دوسرا نہ کرنا اگر ترک "كف النفس" کے معنی میں لیتے تو دوسری قسم نہ نکلتی کیونکہ "كف" کا معنی ہے بچتے رہنا اور ظاہر بات ہے کہ جب اسباب مہیا ہوں اس وقت زنا سے بچنا بعینہ فعل واجب ہے۔

قال الشارح: "فإن قلت أي حاجته إلى اعتبار الفعل والترك وجعل الأقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بأن يراود بالواجب مثلاً أعم من الفعل والترك؟ قلت: لأنه إذا قال: الواجب فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام، فلا بد من التفصيل المذكور".

تشریح:

یہاں سے ایک سوال اور اس کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہر ایک حکم شرعی کی جانبیں یعنی فعل اور ترک کا اعتبار کر کے بارہ اقسام بنانے کی کیا ضرورت تھی؟ چھ قسم برقرار رکھے جاتے البتہ ان میں تعیم کردی جاتی مثلاً واجب میں تعیم کردی جاتی کہ خواہ واجب اس کا کرنا ہو یا چھوڑنا تو اس طرح تکثیر اقسام سے چھٹکارا حاصل ہو جاتا اس کا جواب یہ ہے کہ واجب کو ثواب علیہ میں داخل کیا گیا ہے حالانکہ واجب بمعنی عدم فعل الحرام یعنی حرام کو چھوڑے رکھنا اس پر کوئی ثواب نہیں اس لیے تفصیل مذکور

ضروری تھی۔

قال الشارح : ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الاتيان بالواجب يستحق به العقاب إلا أنه قد لا يعاقب بعفو من الله ، أو سهو من العبد ، أو نحو ذلك وباقي كلامه واضح .
تشریح:

یہاں سے ایک وضاحت پیش کرنا چاہتے ہیں کہ شریعت کا اصول تو یہ ہے کہ واجب کے نہ ادا کرنے پر عذاب ہوگا اس لیے مصنف نے ترک واجب کو یعاقب علیہ میں داخل فرمایا تھا لیکن اگر اللہ تعالیٰ معاف فرمادیں یا بندے کی سہوکی بناء پر عذاب نہ ہو تو اس اصول و ضابطہ پر اثر نہ ہوگا جس طرح کہ دنیا کی حکومتوں کے ضوابط ہوتے ہیں کہ ایک جرم پر پھانسی وغیرہ کی سزا مقرر ہوتی لیکن کبھی کبھی مجرم کو معاف بھی کر دیا جاتا ہے تو اس سے ضابطے کی خلاف ورزی تصور نہیں کی جاتی بہر حال ماتن کی جو باتیں قابل وضاحت تھیں ہم نے ان پر تنبیہ کر دی اس کا باقی کلام ظاہر ہے۔

قال الشارح : ”إلا أن فيه مباحث . الأول : أنه جعل ترك الحرام مما يثاب عليه ، ولا يعاقب . واعترض عليه : بأنه واجب ، والواجب يثاب عليه وفي التنزيل (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْحَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ) وجوابه : أن المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام وإلا لكان لكل واحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ، ونهى النفس كفها عن الحرام . وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عند تهيو الأسباب وميلان النفس إليه مما يثاب عليه“ .

تشریح:

یہاں سے مصنف پر وارد والے چند اعتراضات کا جواب مقصود ہے پہلا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے ترک حرام کے متعلق فرمایا تھا کہ ”لا یثاب علیہ ولا یعاقب علیہ“ حالانکہ ترک زنا واجب ہے اور ہر واجب پر ثواب ہوتا ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿وَمَا مِنْ خَافٍ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ...﴾ الخ یعنی جس نے اپنے رب کی پیشی کا خوف کرتے ہوئے اپنے نفس کو

حرام سے روکا اس کے لیے جنت کا ٹھکانا ہے تو اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ ترک حرام پر ثواب ملتا ہے تو مصنف نے کس طرح کہہ دیا کہ ”لا ینتاب ولا یعاقب“۔

جواب یہ ہے کہ مصنف کی بات درست ہے کہ حرام کے نہ کرنے پر ثواب نہیں ملتا، بلکہ واجب کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اگر حرام کے نہ کرنے پر ثواب ملتا رہتا تو ہمیں ایک لحظہ میں نامعلوم کتنے ثواب ملتے مثلاً ہم توضیح کا سبق پڑھ رہے ہیں اس وقت ہم نے زنا چھوڑا ہوا ہے اسی طرح چوری، ڈاکہ قتل وغریبہ کئی افعال بد ترک کیے بیٹھے ہیں تو ہمیں اتنے سارے افعال کیے نہ کرنے پر کئی ثواب ملنے چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہاں البتہ ایک صورت ترک حرام کی ہے جو قرآن مجید کی آیت میں بیان کی گئی ہے اس پر ثواب ہے وہ ہے کہ حرام مثلاً زنا کے تمام تر اسباب حاصل ہو چکے ہیں: مزنہ آمادہ ہے، کوئی دیکھنے والا نہیں اور جوانی و شباب بھی ہے اب ایک آدمی محض خدا کا خوف مد نظر رکھ کر زنا کو ترک کر دیتا ہے اس پر ثواب ہے لیکن یہ درحقیقت ترک حرام نہیں بلکہ فعل واجب ہے جس کو مصنف نے ینتاب میں داخل فرمایا تھا جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک ہے ”ترك الحرام“ دوسرا ”نهى النفس عند تهيا الاسباب وميلان النفس“ یہ ایک مشکل ترین فعل ہے اس پر ثواب ہے پہلے پر ثواب نہیں۔

قال الشارح: ”الشانى أن المراد بالحواز عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الإمكان الخاص ليقابل الوجوب وفى الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الإمكان العام ليقابل الحرمة فإن قلت: إذا أريد بالحواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه وتحريماً وترك ما سوى الواجب يجوز لها لأن ما سوى الحرام والمكروه وتحريماً يشمل الواجب مع أنه لا يجوز بهذا المعنى كذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه وتحريماً مع أنه لا يجوز بهذا المعنى قلت: إذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليه“۔

لغوی تحقیق:

امکان دو قسم پر ہے امکان خاص امکان عام۔ امکان خاص جس میں سلب ضرورت جائز نہیں سے ہو یعنی اس کا کرنا نہ کرنا یا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہو کوئی جانب ضروری و واجب نہ ہو۔ امکان عام وہ ہے

جس میں سلب ضرورت ایک جانب سے ہو یعنی کرنا ضروری نہ ہو یا نہ کرنا ضروری نہ ہو۔ پھر امکان عام دو قسم پر ہے امکان عام مقید بجانب الوجود وہ ہے جس کا نہ ہونا ضروری نہ ہو باقی وجود ضروری ہو جیسے: واجب تعالیٰ یا نہ ہو جیسے ممکنات، امکان عام مقید بجانب العدم وہ ہے جس کا وجود (ہونا) ضروری نہ ہو باقی نہ ہونا ضروری ہو جیسے ممتنع اور حرام یا ضروری نہ ہو جیسے ممکنات۔

تشریح:

اس دوسری بحث کو اگر تحقیق پر محمول کیا جائے تو سب سے بہتر ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ چوتھی اور پانچویں صورت ”ما لھا وما علیھا“ میں ”ما لھا“ سے دونوں صورتوں میں مراد جواز لیا تھا اور جواز بمعنی امکان کے ہے تو چوتھی صورت میں امکان (جواز) سے مراد امکان خاص ہوگا کیونکہ جواز اس معنی میں وجوب کو بھی شامل ہے اور اگر امکان عام مقید بجانب العدم ہو تو اس صورت میں ”حرام“ جواز میں داخل ہو جائے گا حالانکہ چوتھی صورت [ما لھا وما علیھا ای: ما یحوز لھا وما یجب علیھا] میں فعل حرام واسطہ تھا کسی ایک صورت میں داخل نہ تھا معلوم ہوا کہ امکان خاص مراد ہے تاکہ ”وجوب“ کے مقابل ہو جائے علیٰ ہذا القیاس پانچویں صورت (مالھا وما علیھا ای: ما یحوز لھا وما یحرم علیھا) میں امکان (جواز) سے مراد امکان عام مقید بجانب الوجود ہے کیونکہ اگر امکان عام مقید بجانب العدم مراد لیں گے تو اس وقت ”حرام“ جواز میں داخل ہو جائے گا اس لیے کہ جواز اس معنی میں حرام کو بھی شامل ہے لہذا مقابل نہ ہوگا اس طرح امکان خاص مراد لینا بھی صحیح نہیں کیونکہ اس وقت واجب ”یحوز“ میں داخل نہ ہو سکے گا تو یہ صورت غیر اشمل ہو جائے گی حالانکہ پانچویں صورت اشمل تھی۔

تنبیہ: لغوی تحقیق کے عنوان کے تحت بیان کردہ اصطلاحات بخوبی ذہن نشین کر لینے کے بعد انشاء اللہ خلاصہ بہت جلد سمجھ میں آ جائے گا اس کے بغیر مشکل ہے۔

فإن قلت... إلخ: سے چوتھی صورت پر اعتراض ہے کہ آپ نے چوتھی صورت میں جواز بمعنی امکان خاص یعنی عدم منع الفعل والترك مراد لیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مصنف نے فعل ما سوى الحرام والمكروه کو ”یحوز“ میں داخل کیا ہے حالانکہ فعل ما سوى الحرام فعل واجب کو بھی شامل ہے اور ظاہر ہے کہ فعل واجب اس معنی میں ”یحوز“ میں داخل نہیں اس طرح ترك ما سوى واجب جو کہ ترك حرام کو شامل ہے، اس کو ”یحوز“ میں داخل کیا تھا حالانکہ ترك حرام اس معنی ”یحوز

”میں کے [جواب بھی بیان ہوا ہے] اس میں داخل نہیں ہو سکتا۔

جواب:

اگرچہ فعل ما سوى الحرام والمكروه اپنے عموم کی وجہ سے واجب کو بھی شامل ہے علیٰ ہذا القیاس ترک ما سوى واجب اپنے عموم کی وجہ سے ترک حرام کو شامل ہے مگر اس کے ”ما یحب علیہا“ میں داخل ہونے کی تصریح اس بات پر قرینہ ہے کہ یہ اپنے عموم پر نہیں بلکہ ان میں ایک وجہ کی تخصیص ہے پس فعل واجب اور ترک حرام کو ”ما یحب“ میں داخل کریں گے ان دو قسم کے علاوہ بقیہ اقسام ”ما یحوز لہا“ میں داخل رہیں گے فلا اشکال۔

قال الشارح: ”الثالث: ”أن ما یحرم علیہا فی الوجه الخامس بمعنی المنع عن الفعل یشمل الحرام، والمکروه کراهة التحريم“۔

تشریح:

اس عبارت میں تیسرے اعتراض کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ پانچویں صورت اشمل تھی مصنف نے فرمایا تھا کہ سب اقسام کو شامل ہے حالانکہ مصنف کا دعویٰ شمول غلط ہے اس لیے کہ مکروہ تحریمی خارج ہے کیونکہ نہ تو وہ ”یحوز“ میں داخل کیا جاسکتا ہے جو کہ ظاہر ہے اور نہ ”ما یحرم“ میں کیونکہ حرام جدا چیز ہے اور مکروہ جدا۔

جواب یہ ہے کہ پانچویں صورت ”ما یحرم“ میں حرام کا معنی ہے: ”جس کا کرنا ممنوع ہو“۔ یہ اگر دلیل قطعی کے ساتھ ہے تو حرام اور اگر دلیل ظنی کے ساتھ ہو تو مکروہ تحریمی بہر حال ”یحرم علیہا“ دونوں قسموں کو شامل ہے۔

قال الشارح: الرابع: أن لیس المراد بمعرفة ”ما لہا وما علیہا“ تصورهما، ولا تصدیق بثبوتها لظہور أن لیس الفقہ عبارة عن تصور الصلوة وغیرها، ولا عن التصدیق بوجودها فی نفس الأمر، بل المراد: معرفة أحكامها من الوجوب وغیرها، کالتصدیق بأن هذا واجب، وذلك حرام، وإلیہ الإشارة بقوله کوجوب الإیمان وأحكام الوجدانیات من الوجوب. ونحوه تدرك بالدلیل یوثبوتها فی نفس الأمر بالوجدان کما

فی العملیات يعرف وجوب الصلاة بالدلیل ووجودها بالحس .

تشریح:

یہاں سے دو اشکال ہیں جن کا دفعیہ مقصود ہے۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ فقہ کی تعریف معرفة النفس .. الخ میں معرفت، علم کے مترادف ہے اور علم دو قسم پر تصور، تصدیق۔ معرفت سے مراد تصور لیتے ہو تو اس وقت لازم آتا ہے کہ جس شخص کو محض صوم و صلوٰۃ کا تصور ہو اس کو بھی فقیہ کہا جائے جو کہ بدایتاً غلط ہے اور اگر تصدیق مراد لیتے ہو تو بھی غلط ہے کیونکہ اس وقت لازم آئے گا کہ جس شخص کو صلوٰۃ و صوم کے موجود فی النفس الامر کی تصدیق حاصل ہو اس کو فقیہ کہا جائے حالانکہ یہ بھی غلط ہے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ آپ کے نزدیک معرفة النفس ... الخ کی تعریف وجدانیات (یعنی دل سے تعلق رکھنے والے احکام) مثلاً تواضع، سجا، شجاعت، خلوص اور نیت وغیرہ کو بھی شامل ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں کیونکہ معرفت کا معنی تھا ادراك عن دلیل جبکہ وجدانیات تو دل سے معلوم ہوتے ہیں نہ کہ دلیل سے۔ پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف مقدر ہے اصل میں تھا ”معرفة احکام ما لها وما عليها“۔ معرفت سے مراد تصدیق احکام ہے مثلاً هذا واجب . هذا حرام کما اشار الیه المصنف کو جوہ الایمان ۔ دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ وجدانیات کا ایک وجود شرعی ہے مثلاً وجوب سجا و حرمت بخل وہ تو دلیل سے معلوم ہوگا دوسرا ان کا وجود حسی و خارجی ہے وہ دل سے تعلق رکھتا ہے بلکہ عملیات کا بھی یہی حال ہے نماز و روزہ کا وجود شرعی یعنی وجوب تو دلیل سے معلوم ہوتا ہے البتہ وجود حسی و خارجی وہ جس یعنی بدن کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

قال الشارح : ”ثم لا يخفى أن اعتراضه على التعريف الثاني بأنه لا يجوز أن يراد بالأحكام كلها، ولا بعضها المعين، والمبهم. وأراد بعينها ههنا فيما لها وما عليها مع أن إطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد بغير مستحسن في التعريفات .

تشریح:

یہاں سے ماتن پر اعتراض کرنا مقصود ہے کہ ماتن نے بعض شوافع کی فقہ کی تعریف هو العلم بالأحكام العملية الشرعية ... الخ پر اعتراض کیا ہے کہ احکام سے مراد کل احکام ہیں، یا بعض معین، یا

بعض غیر معین حالانکہ یہ سب صورتیں غلط جن کی تفصیل عنقریب آرہی ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ بعینہ یہی اعتراض ”مالہا وما علیہا“ پر بھی ہو سکتا ہے کہ ”مالہا“ سے کتنے احکام مراد ہیں؟ علاوہ ازیں ”مالہا وما علیہا“ میں متعددہ توجیہات کا احتمال ہے جسکی تعین کے لیے کوئی قرینہ موجود نہیں حالانکہ اس قسم کے مبہم المراد الفاظ تعریفات میں لانا غیر مستحسن ہوتے ہیں لہذا آپ کی بیان کردہ تعریف بھی جب مبہم اور غیر واضح ہے تو شوائع پر اعتراض کیوں؟ شارح کے اعتراض کا رد متعلقہ حاشیہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

قال الشارح : قوله : وقيل اعلم عرف أصحاب الشافعى الفقه ”بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية“ ويبان ذلك أن متعلق العلم أما حكمه ،أو غيره . والحكم إما مأخوذ من الشرع أو لا . والمأخوذ من الشرع إما أن يتعلق بكيفية عمل أو لا . والعملى أما إن يكون العلم به حاصلًا من دليله التفصيلى الذى نيط به الحكم أو لا . فالعلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العلمية الحاصلة من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الأحكام من الذات والصفات ، والعلم بالأحكام الغير المأخوذ من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث ،أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة ، أو من الوضع والإصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى الاعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة ، والإيمان واجبا ، وخرج أيضا علم الله ، علم جبرئيل ، والرسول عليه السلام ، كذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية .

تشریح:

یہاں سے بعض شوائع کی طرف سے فقہ کی تعریف نقل کر کے اس کا تجزیہ اور فوائد قیود بیان کرنا چاہتے ہیں تعریف یہ ہے ”هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية“۔ تشریح یوں ہے کہ علم کا متعلق حکم ہوگا یا غیر حکم، پھر وہ حکم شریعت سے لیا گیا ہوگا یا غیر شریعت سے مثلاً عقل وغیرہ، اگر حکم شرعی ہے تو اس کا تعلق عمل سے ہوگا یا نہ، اگر عمل کے ساتھ ہے پھر دیکھیں گے کہ اس حکم کا علم ہمیں دلیل تفصیلی سے حاصل شدہ یا اجمالی سے، اس تشریح کرنے کے بعد فقہ کی تعریف یوں نقلی ہو علم

بالأحكام الشرعية لعملية من أدلتها التفصيلة .

فوائد قیود:

”الاحکام“ کی قید سے علم ذات و صفات خارج ہو گیا یعنی جو محض تصورات ہوں ان میں حکم نہ ہو۔ ”الشرعیہ“ کی قید سے غیر شرعی احکام، مثلاً: عقلی جیسے العالم حادث، یا حسی، جیسے: النار محرقة (آگ جلانے والی ہے) خارج ہو گئے، یا اصطلاحی و وضعی احکام، جیسے: ”کل فاعل مرفوع“ یہ سب خارج ہو گئے اور ”عملیہ“ کی قید سے احکام نظریہ جن کو اعتقاد یہ واصلیہ کہا جاتا ہے خارج ہو گئے جیسے الإجماع حجة یا الايمان بالله واجب کیونکہ ان کا محل بیان علم الکلام ہوتا ہے ”من ادلتها“ کی قید سے علم اللہ اور علم جبریل اور علم رسول اللہ نکل گئے، کیونکہ ان کو اگرچہ احکام شرعیہ کا علم تو ہوتا ہے مگر وہ کسی دلیل سے مستبیط شدہ نہیں ہوتا اسی طرح علم مقلد بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ اس کو فقہ کے ہر مسئلہ کی دلیل تفصیلی معلوم نہیں ہوتی بلکہ وہ صرف اپنے امام کے قول پر اعتماد کرتا ہے۔

قال الشارح : ”قوله : يمكن أن يراد بالحكم ... إلخ الحكم يطلق في العرف على إسناد أمر إلى أمر آخر أي نسبتة إليه بالإيجاب أو السلب ، وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، وفي اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لأنه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية ، والمحققون على أن الثاني أيضا ليس بمراد وإلا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بها تصديق و بغيرها تصور . وإلى هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات ، فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلًا من الأدلة التفصيلة التي نصبت في الشرع على تلك القضايا . وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير .

تشریح:

بعض شوافع کی طرف سے جو ماتن نے فقہ کی تعریف نقل کی تھی اس میں ”حکم“ کا لفظ موجود ہے یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ حکم کتنے معانی کے لیے آتا ہے اور یہاں پر کونسا معنی زیادہ موزوں ہو سکتا

ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ نحویوں کی عرف میں حکم کا معنی ہے ”اسناد امر الی امر آخر“ یعنی ایک لفظ کی دوسرے لفظ کی طرف نسبت ہو ایجاب یا سلباً، جیسے: زید قائم، زید لیس بقائم۔ اصولیین کے نزدیک حکم کا معنی ہے ”خطاب اللہ... الخ“ یعنی اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو بندوں کے افعال کے ساتھ تعلق پکڑے خواہ اس میں کسی کام کے کرنے کا تقاضا ہو یا اختیار دیا گیا ہو۔ مناطق کی اصطلاح میں ”الادراك بالنسبة الواقعة او لیس الواقعة“ یعنی یہ جاننا کہ نسبت واقع ہونے والی ہے یا واقع ہونے والی نہیں اس کو تصدیق بھی کہتے ہیں۔ مناطق والا معنی تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اس وقت حکم اور تصدیق ایک ہی چیز بنتی ہے اور تصدیق علم کی قسم ہے لہذا اس وقت فقہ کی تعریف ”هو العلم بالاحکام... الخ“ کا مطلب ہوگا ”هو العلم بالعلوم... الخ“ جو کہ غلط ہے، بلکہ محققین فرماتے ہیں کہ ثانی معنی ”خطاب اللہ... الخ“ یعنی اصطلاح اصولیین مراد لینا بھی درست نہیں کیونکہ اس وقت فقہ کی تعریف میں لفظ شرعیہ اور عملیہ دونوں تکرار بنتے ہیں وجہ یہ کہ خطاب اللہ کے لفظ سے شرعیہ کی طرف اشارہ ہے اور المتعلق بافعال المکلّفين میں افعال اور اعمال کی تذکرہ بھی ہو جاتا ہے لہذا اس تکرار سے بچنے کے لیے نحویوں کا معنی ”اسناد امر الی امر آخر“ والا مراد لینا زیادہ اولیٰ ہے۔ جب حکم بمعنی نسبت بین امرین ہو تو فقہ کی تعریف میں جو لفظ علم کا موجود ہے بمعنی تصدیق کے ہو جائے گا اس لیے اب فقہ کی تعریف یوں ہوگی ہو التصدیق بالاحکام (القضايا) الشرعية المتعلقة بکیفیة العمل تصدیقا حاصلًا من الادلة التفصیلیة التي نصبت فی الشرع علی تلك القضايا (الاحکام) چونکہ احکام بمعنی قضایا ہیں اس لیے مصنف نے فرمایا تھا یخرج التصورات ویبقى التصدیقات اگر حکم کا معنی نحوی مراد لیا جائے تو اس وقت فقہ کی تعریف میں پائے جانے والے قیودات کا فائدہ بالکل ظاہر ہیں کسی قسم کا خلجان واقع نہیں ہوتا۔

قال الشارح: ”والمصنف جوز أن يراد بالاحکام ههنا مصطلح الأصول فاحتاج إلى تكلف فی تبیین فوائد القيود، وتعسف فی تقرير مراد القوم، فذهب إلى أن المراد بالشرعية ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع. والاحکام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة، ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه، كوجوب الإيمان بالله، ووجوب التصديق بالنبي صلى الله عليه وسلم، لأن ثبوت

الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري تعالى وعلمه، وقدرته، وكلامه، وعلى التصديق بنبوته النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الأحكام؛ لأنها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع.

تشریح:

یہاں سے ماتن پر اعتراض مقصود ہے کہ ماتن نے حکم کا معنی اصطلاح اصولیین والا مراد لے کر فوائد قیود بیان کرنے میں خواہ خواہ تکلف کیا اور جمہور کی مراد بیان کرنے میں تحسف (بے جا تکلف) اختیار کیا ہے مثلاً احکام شرعیہ کی دو قسم کیں (۱) شرعیہ جو شریعت پر موقوف ہوں اگر شریعت وارد نہ ہوتی تو ہمیں معلوم نہ ہو سکتے جس طرح وجوب الصلاة والصوم (۲) غیر شرعی اس معنی کہ ان کا وجوب شریعت پر موقوف نہ ہو بلکہ شریعت کا ثبوت ان پر موقوف ہو مثلاً وجوب الايمان بالله اور ”وجوب التصديق بالنبي صلى الله عليه وسلم“ کیونکہ شریعت کا ثبوت ایمان بوجود الباری تعالیٰ پر موقوف ہے اب اگر ثبوت ایمان بوجود الباری شریعت پر موقوف ہو تو دور ہے جو کہ محال ہوتا ہے الغرض شرعیہ کی قید لگا کر اس قسم کے احکام کو نکالا ہے جو شریعت پر موقوف نہیں مگر جمہور کے نزدیک شرعیہ کا معنی ہوتا ہے ماورد بہ خطاب الشارع اس معنی پر کوئی تکلف نہیں لہذا مصنف نے جو شرعیہ کا معنی جمہور کے خلاف کیا ہے وہ تکلف ہے۔

قال الشارح : وإنما قال الخطاب بما يتوقف أو لا يتوقف لأن الحكم المفسر بالخطاب قيد عندهم فكيف يتوقف على الشرع. ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الإيمان بالله، وصفاته، وعلى التصديق بنبوته النبي صلى الله عليه وسلم، ودلالة معجزاته لا يتوقف توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبها غاية أنه يتوقف على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد، ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع.

تشریح:

سب سے پہلے ماتن کی عبارت کی کچھ توضیح و تشریح کی ہے حکم بمعنی خطاب اللہ... الخ قدیم ہے اور قدیم کسی دوسری شئی پر موقوف نہیں ہو سکتا اس لیے ماتن نے الحکم الشرعی کا معنی ما یتوقف علی الشرع نہیں کیا بلکہ الخطاب بما یتوقف علی الشرع کیونکہ حکم بمعنی خطاب اللہ قدیم ہے، جو کسی دوسری شئی پر موقوف نہیں ہو سکتا علی ہذا القیاس غیر شرعی کا معنی الخطاب بما لا یتوقف علی الشرع پھر و لفاظ... الخ سے مصنف پر اعتراض کرنا مقصود ہے کہ مصنف نے دور سے بچنے کے لیے جو حکم کی تقسیم شرعی و غیر شرعی کی طرف کی ہے اس کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ شرعی بمعنی خطاب اللہ کے لویا بمعنی شریعت محمدی کے بہر صورت نفس ایمان پر موقوف ہے نہ کہ وجوب ایمان پر، لہذا اگر وجوب ایمان شریعت پر موقوف ہو جائے جس طرح کہ بعض حضرات کا مذہب ہے کہ جب تک شریعت نہ آئے اس وقت تک ایمان لا نا واجب نہیں تو کوئی دور لازم نہیں آتا کیونکہ ثبوت شریعت نفس ایمان پر موقوف ہو اور وجوب ایمان نفس شریعت پر موقوف ہو لہذا اجماع توف بدل گئی تو دور لازم نہیں آئے گا۔

قال الشارح: قوله "ثم الشرعی" ای: المتوقف علی الشرع إما نظری: ای لا یتعلق بکیفیتہ العمل، وأما عملی یتعلق بها. فالتقید بالعملیة لإخراج النظریة ککون الإجماع حجة وهذا إنما یصح علی التقدير الثانی لو کان الحکم المصطلح شاملاً للنظری وفيه کلام سیحی۔

تشریح:

یہاں سے ماتن کی عبارت کی تشریح پھر اعتراض کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ماتن نے شرعی کا معنی شریعت پر موقوف کیا ہے، پھر شریعت پر موقوف احکام دو پر قسم ہیں (۱) نظری یعنی جن کا عمل سے کوئی تعلق نہیں بلکہ صرف نظر و فکر سے ہے، جیسے: اجماع حجت ہے تو اجماع کو حجت ماننا محض عقیدے سے تعلق رکھتا ہے (۲) عملی جو عمل سے تعلق رکھیں اور وہ افعال کرنے کے ہوں جیسا کہ نماز روزہ تو "شرعیہ" کے بعد "عملیہ" کی قید لگا کر نظری احکام نکال دیے ہیں۔ تاہم شارح کہتے ہیں کہ "عملیہ" کی قید سے نظری احکام تب نکلیں گے جب کہ حکم کا دوسرا معنی یعنی خطاب اللہ عام ہو احکام عملی و نظری دونوں کو شامل ہو پھر عملی کی قید اس کے لیے مخرج ہوگی مگر ہماری طرف سے اس پر ایک اعتراض

عنقریب آ رہا ہے۔

قال الشارح: "قوله: من أدلتها: أى العلم الحاصل. قد يتوهم أن قوله: "من أدلتها" متعلق بالأحكام وح لا يخرج علم المقلد؛ لأنه علم بالأحكام الحاصلة من أدلتها التفصيلية وإن لم يكن علم المقلد حاصلا من الأدلة فدفع ذلك بأنه متعلق بالعلم لا بالأحكام، إذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ، لا شئ نفسه، على أنه إن أريد بالأحكام: "الخطاب" فهو قديم لا يحصل من شئ. ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم، فعلم المقلد وإن كان مستندا إلى قول المجتهد المستند إلى علمه المستند إلى دليل الحكم، لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيد الأدلة "بالتفصيلية" لأن العلم بوجود الشئ لوجود المقتضى، أو بعدم وجوبه لوجود النافى ليس من الفقه".

تشریح:

یہاں سے ماتن نے جو "من أدلتها" کے بعد "أى: العلم الحاصل" کی عبارت نکالی ہے اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ ماتن نے یہ عبارت نکل کر اشارہ کر دیا کہ "من أدلتها" کا تعلق فقہ کی تعریف میں موجود لفظ "علم" کے ساتھ ہے نہ کہ "أحكام" کے ساتھ جیسا کہ بعض حضرات کو اس کا توہم ہوا ہے، کیونکہ اس قید (من أدلتها) سے علم مقلد کا لانا مقصود ہے اگر اس کا تعلق "أحكام" کے ساتھ کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ قید خارج نہ ہوگی اس لیے کہ مقلد کو بھی علم بالا حکام ہوتا ہے اور وہ احکام واقعی اولہ سے حاصل شدہ ہوتے ہیں لہذا ضروری ہے کہ "من أدلتها" کا تعلق علم کے ساتھ جوڑا جائے تاکہ مطلب یہ ہو فقہ علم بالا حکام کا نام ہے بشرطیکہ وہ علم بالا حکام اولہ سے براہ راست حاصل شدہ ہو، ظاہر ہے کہ براہ راست اولہ سے علم مجتہد کا حاصل شدہ ہوتا ہے نہ کہ مقلد کا تو یہ قید مفید بن جائے گی کیونکہ دلیل سے شئی کا علم حاصل ہوتا ہے نہ خود شئی جس طرح کہ دھوئیں کے دیکھنے سے آپ کو "علم بالنار" حاصل ہوتا ہے نہ کہ خود آگ علیٰ انہ... إلخ سے دوسری دلیل اس بات پر پیش کرتا ہے کہ حکم دلیل سے حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ آپ نے کہا تھا کہ حکم خطاب اللہ کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ خطاب اللہ قدیم ہے

اور قدیم شی کسی سے حاصل نہیں ہو سکتی لہذا حکم کے حاصل ہونے کا مطلب اس کے علم کا حاصل ہونا ہے
و معنی حصول العلم من الدلیل... إلخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ سوال یہ کہ ”من
أدلتها“ کی قید سے آپ نے علم مقلد کو نکالا ہے کہ اس کا علم دلیل سے حاصل شدہ نہیں ہوتا۔ اعتراض
کرنے والا کہہ سکتا ہے کہ آپ کی بات غلط ہے کیونکہ مقلد کے پاس جو احکام ہوتے ہیں وہ بھی تو آخر کسی
نہ کسی دلیل سے مأخوذ ہوتے ہیں، لہذا اس قید سے کس طرح آپ علم مقلد کو نکال رہے ہیں۔ شارح
جواب دیتے ہوئے فرماتا ہے کہ ٹھیک ہے کہ مقلد کے نزدیک اپنے مجتہد کا قول معتبر ہوتا ہے اور مجتہد کا
قول دلیل سے مأخوذ ہوتا ہے، مگر مقلد چونکہ براہ راست دلیل میں غور و فکر کر کے احکام کو نہیں نکالتا لہذا
اس قید سے علم مقلد خارج ہو جائے گا آخر میں ادلہ کے ساتھ ”تفصیلیہ“ کی قید لگانے کا فائدہ بیان
کر رہے کہ بسا اوقات حکم کا علم دلیل اجمالی سے حاصل ہوتا ہے مثلاً فلاں شی واجب ہے کیونکہ اس کا
مقتضی موجود ہے یا فلاں شی حرام کیونکہ اس کے لیے نافی موجود ہے تو یہ سب دلائل اجمالیہ ہیں اس کو فقہ
نہیں کہا جائے گا جب تک کہ حکم کی دلیل تفصیلی معلوم نہ ہو واضح ہو کہ دلیل تفصیلی وہ خاص آیت یا حدیث
ہوتی ہے جس سے وہ حکم مستنبط ہوتا ہے۔

قال الشارح: قوله: ولا شك أنه مكرر ذهب ابن الحاجب إلى أن حصول العلم
بالأحكام عن الأدلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل، والرسول عليها السلام،
وقد يكون بطريق الاستدلال، والاستنباط كعلم المجتهد. والأول لا يسمى فقهاً
إصطلاحاً فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازاً عنه والمصنف توهم أنه
احتراز عن علم المقلد فحزم بأنه مكرر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية.

تشریح:

علامہ ماتن نے فرمایا تھا کہ فقہ کی تعریف میں علامہ ابن حاجب نے ”من أدلتها“ کے
بعد ”بالاستدلال“ کی قید بڑھائی ہے جو کہ تکرار ہے، کیونکہ علم مقلد تو ”من أدلتها“ کی قید سے خارج ہو
گیا لہذا دوبارہ اس کو ”بالاستدلال“ کی قید لگا کر نکالنا یا خارج مخرج (نکالی ہوئی چیز کر نکالنا) ہے جو کہ
تکرار ہے تو یہاں سے شارح ماتن پر درک کرنا چاہتے ہیں کہ ”بالاستدلال“ کی قید سے علم مقلد کو نکالنا

مقصود نہیں تاکہ تکرار کا اعتراض کیا جائے بلکہ ابن حاجب نے ”بالاستدلال بالبدیہی“ کے مقابل میں استعمال کیا ہے تاکہ علم جبریل اور علم الرسول کو نکالا جائے کیونکہ ان کا علم بدیہی ہے جب کہ فقہ ایسے علم کو کہا جاتا ہے کہ جو دلیل میں نظر و فکر کر کے مسئلہ استنباط کیا جائے یعنی فقہ نظری علم ہے۔

قال الشارح: ”فإن قيل: حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال، إذ لا معنى لذلك إلا أن يكون العلم مأخوذاً عن الدليل، فيخرج علم جبرئيل، والرسول عليهما السلام أيضاً قلنا: لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التراما، أو لدفع الوهم، أو للبيان دون الاحتراز، ومثله شائع في الاحترازا“۔

تشریح:

یہاں سے ایک اعتراض کر کے جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کی بات درست ہے کہ ”بالاستدلال“ کی قید تکرار ہے کیونکہ ”من ادلتها“ کا معنی یہ ہے کہ دلیل میں غور و فکر کر کے علم حاصل کرنا اور بعینہ یہی استدلال کا مطلب ہے، لہذا ”من ادلتها“ کی قید سے جس طرح علم مقلد خارج ہو گیا اسی طرح علم جبرئیل اور علم رسول علیہما السلام بھی خارج ہو گیا بہر صورت تکرار ہے اس کا جواب دیا کہ پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دلیل سے حاصل شدہ علم استدلالی ہوتا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے حدی ہو۔ استدلال اور حدی میں فرق ہے، استدلال کہتے ہیں دلیل میں غور و فکر کرنے کے بعد علم حاصل ہو یعنی صغری و کبریٰ میں غور کرنے کے بعد نتیجہ برآمد کیا جائے بخلاف حدی کے اس میں بغیر زیادہ غور و فکر کیے فی الفور نتیجہ حاصل ہو جاتا ہے اور اگر تسلیم کر بھی لیں کہ ”من ادلتها“ اور ”بالاستدلال“ دونوں کا معنی ایک ہے تو پھر بھی تکرار نہیں کیونکہ بالاستدلال کی قید ”التصريح بما علم التراما“ (ضمننا سمجھی جانے والی چیز کو صراحتاً بیان) کے لیے، یا دفع وہم کے لیے، یا محض وضاحت کے لیے ہے، کسی چیز سے احتراز کرنا مقصود نہیں اور تعریفات میں اس قسم کی قیودات جو محض وضاحت کا فائدہ دیں نہ کہ احتراز کا، بکثرت پائی جاتی ہیں لیکن ہم اتنا کہیں گے خواہ مخواہ کی دور اذکار کی تاویلات کر کے بات کو درست بنانے کی کوشش ہے جو صحیح نہیں۔

قال الشارح: ”قوله: ولما عرّف الفقه، أقول: المذكور في كتب الشافعية أن

خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحکم الشرعی المتعارف بین الأصولیین، لا للحکم المأخوذ فی تعريف الفقه، والمصنف ذهب إلى أنه تعريف له، وأن الشرعی قيد زائد على خطاب الله وإن كونه تعریفاً للحکم الشرعی إنما هو رأى بعض الأشاعرة. وکل ذلك لعدم تصفحهم كتبهم فنقول: عرف بعض الأشاعرة الحکم الشرعی بخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين.

تشریح:

اولاً ایک حقیقت بیان کی ہے اور اس کے بعد ماتن پر اعتراض کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تمام کتب شوافع میں ”خطاب اللہ المتعلق بأفعال المكلفين... إلخ“ کو الحکم الشرعی کی تعریف بتایا گیا ہے نہ کہ صرف حکم کی تعریف، جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے، لیکن ماتن کو یہاں پر دو مغالطے لگے ایک یہ کہ شوافع کے نزدیک ”خطاب اللہ... إلخ“ صرف حکم کی تعریف ہے نہ کہ الحکم الشرعی کی لہذا اس وقت شرعی کی قید زائد ہوگی کیونکہ ”خطاب اللہ“ خود شرعی کے معنی کو ادا کر رہا ہے، دوسرا یہ کہ تعریف بعض شوافع کے نزدیک صرف حکم کی ہے اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک الحکم الشرعی کی یعنی وہ کسی ایک پر متفق نہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے ان کی کتب کا مطالعہ نہیں کیا اور اگر ان کی کتابوں کی ورق گردانی کرتے تو ان کو یہ مغالطے ہرگز نہ لگتے واقعہ یہ ہے کہ تمام شوافع کے نزدیک خطاب اللہ حکم شرعی متعارف کی تعریف ہے نہ کہ صرف حکم کی۔

قال الشارح: ”والخطاب فی اللغة ”توجيه الكلام نحو الغير للإفهام“، ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب، وهو ههنا الكلام النفسى الأزلی ومن ذهب إلى أن الكلام لا يسمى فی الأزل خطاباً فسر الخطاب بالكلام الموجه للإفهام، أو الكلام المقصود منه إفهام من هو متنبهاً لفهمه.

تشریح:

حکم کی تعریف میں جو ”خطاب“ کا لفظ آیا ہے، شارح اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ”خطاب“ اپنے کلام کو سمجھانے کے لیے غیر کی طرف متوجہ کرنے کو کہتے ہیں پھر اس کلام کو کو بھی

”خطاب“ کہا جانے لگا جس سے دوسرے کو خطاب کیا جاتا ہے۔ یہاں کلام سے مراد چونکہ ازلی و قدیم ہے اور ازلی میں تو کوئی مخاطب نہیں تھا کہ اس کو خطاب کیا جائے گا اس لیے دو تو جیہوں میں سے ایک توجیہ کرنی پڑے گی (۱) الکلام الموجه للإفہام یعنی ایسا کلام جس کو سمجھانے کے لیے متوجہ کیا گیا ہو باقی مخاطب کا بروقت موجود ہونا ضروری نہیں (۲) الکلام المقصود منه إفہام من هو متہیأ لفہمہ یعنی ایسا کلام جس سے دوسرے کو سمجھانے کا قصد کیا گیا ہو یہاں پر بھی مخاطب کا بروقت موجود ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

قال الشارح: ”ومعنى ”تعلقه بأفعال المكلفين“ تعلقه بفعل من أفعالهم، وإلا لم يوجد حكم أصلاً، إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال، فدخل خواص النبي صلى الله عليه وسلم كإباحة ما فوق الأربع من النساء، وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته، وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف“.

تشریح:

یہاں سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے حکم کا معنی خطاب اللہ المتعلق بأفعال المكلفين بیان کیا ہے ”أفعال“ جمع ہے اور ”المكلفين“ بھی جمع معرف باللام ہے جس کا مطلب یہ ہو گا کہ حکم کہا جائے گا جو جمع مکلفین کے جمع افعال کے ساتھ متعلق ہو، یہ تو بہت مشکل ہے، کیونکہ ایک وقت میں ایک ہی خطاب جمع مکلفین کے جمع افعال کے ساتھ کس طرح متعلق ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب دیا کہ ”أفعال“ اور ”مكلفين“ دونوں لفظ جمع ہے ہیں مگر اب ان میں جمع والا معنی نہیں رہا جنس فعل اور جنس مکلف مراد ہے لہذا اب حکم کی تعریف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خواص مثلاً چارے زائد بیویوں کے ساتھ نکاح کا جائز ہونا اس کو شامل ہو جائے گا کیونکہ اس پر حکم تعریف خطاب اللہ المتعلق بأفعال المكلفين بھی صادق آرہی ہے۔ آخر میں بأفعال المكلفين کی قید کا فائدہ بیان کرنا چاہتے ہیں اس قید کے لگانے سے وہ خطابات خارج ہو گئے جو اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے ساتھ متعلق ہیں۔

قال الشارح: ”لا يقال إضافة الخطاب إلى الله تعالى يدل على أن لا حكم إلا

خطابہ وقد وجب طاعة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، وأولی الأمر ، والسید ، فخطابہم ایضا حکم . لأننا نقول إنما وجب طاعتهم بإيجاب الله إياها ، فلا حکم إلا حکمه تعالیٰ .
تشریح:

اس عبارت میں ایک سوال اور اس کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ حکم کا معنی خطاب اللہ ہے اور خطاب کی اضافت لفظ اللہ کی طرف ہے اور قانون ہے کہ اضافت اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ خطاب صرف اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے اور وہی واجب الاطاعت ہے حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم بھی واجب الاطاعت ہے اور اولی الامر یعنی حاکم اور علماء کا حکم بھی واجب الاطاعت ہوتا ہے اسی طرح آقا کا حکم غلام کے لیے واجب الاطاعت ہوتا ہے۔

جواب: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا اولی الامر اور سردار، ان تمام کی اطاعت درحقیقت اللہ تعالیٰ کے حکم دینے کی وجہ سے واجب اور ضروری ہوئی ہے لہذا ان کا حکم خطاب اللہ ہی ہے۔

قال الشارح : ”ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع ، لأنه تدخل فيه القصص المبينة لأحوال المكلفين وأفعالهم ، والأخبار المتعلقة بأعمالهم ، كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) مع أنها ليست أحكاما ، فزید على التعريف قيد يخصصه ، ويخرج ما دخل فيه من غير أفراد المحدود ، وهو قولهم : ”بالاقتضاء أو التخيير“ فإن تعلق الخطاب بالأفعال في القصص والأخبار عن الأعمال ليس تعلق الاقتضاء أو التخيير ، إذ معنى ”التخيير“ إباحة الفعل وترك للمكلف ، ومعنى ”الاقتضاء“ طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الإيجاب ، أو بدونه وهو الندب ، أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم ، أو بدونه وهو الكراهة ، وقد يحاب بأنه لا حاجة إلى زيادة قولهم : بالاقتضاء أو التخيير ، لأن قيدا لحيثية مراد . والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف ، وليس تعلق الخطاب بالأفعال في صورة النقص من حيث أنها أفعال المكلفين وهو ظاهر“ .

تشریح:

اس عبارت سے غرض ایک سوال ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے جو حکم کی تعریف کی ہے وہ مانع نہیں کیونکہ یہ تعریف ان قصص و واقعات پر بھی صادق آرہی ہے جن میں مکلفین کے افعال کا تذکرہ کیا گیا ہے، مثلاً: فرعون نے فلاں کام کیا، فلاں کام کو چھوڑا، اسی طرح یہ تعریف ان اخبار کو بھی شامل ہے جو متعلق بافعال المكلفین ہیں جس طرح ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ باوجودیکہ ان دونوں قسموں کو حکم اصطلاحی نہیں کہا جاتا اس اعتراض کے دو جواب دیے ہیں۔

اول: حکم کی تعریف صرف خطاب اللہ المتعلق بأفعال المكلفین نہیں بلکہ اس میں ایک قید زائد کا اضافہ کرتے ہیں وہ ”بالاقتضاء أو التخيير“ ہے اب حکم کی تعریف کا مفہوم یہ ہوگا کہ حکم اس خطاب اللہ کو کہتے ہیں جس میں مکلف سے کسی کام کے کرنے کا تقاضا کیا گیا ہو یا اختیار دیا گیا ہو ظاہر بات ہے کہ قصص میں جو خطاب ہوتا اس میں کسی شئی کی طلب وغیرہ نہیں ہوتی بلکہ کوئی واقعہ مخاطب کے ذہن میں ڈالا جاتا ہے پس کوئی مطالبہ نہیں ہوتا۔

دوم: بالاقتضاء أو التخيير کی قید بڑھانے کی ضرورت نہیں بلکہ یہاں پر حیثیت کی قید ملحوظ و مراد ہے کہ قصص کے اندر جو خطاب ہوتا ہے وہ اس حیثیت سے نہیں ہوتا کہ أفعال المكلفین ہیں بلکہ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ان میں وعظ و نصیحت اور عبرت کا سامان ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں (فاعتبروا یا أولی الابواب) اسی طرح وہ اخبار جو متعلق بأفعال المكلفین ہوں جیسے (واللہ خلقکم وما تعملون) یہاں پر خطاب بھی اسی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ جمیع افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہے درحقیقت ان لوگوں پر ادا کرنا ہے جو کہتے تھے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔

قال الشارح: ”قوله: ”زاد البعض“ اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الأول: أن الخطاب عندكم قديم، والحكم حادث، لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا: حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً، ولكونه معللاً بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق. الثاني: أنه يشمل على كلمته ”أو“ وهي للتشكيك والترديد والتحديد. الثالث: أنه غير جامع للأحكام الوضعية، مثل سببية دلوك الشمس لوجوب الصلاة، وشرطية الطهارة لها، وما نعية النجاسة عنها. والمصنف أهمل ذكر المانع في تفسير

الخطاب الوضعی.

تشریح:

یہاں سے حکم کی تعریف پر معتزلہ کی طرف سے کیے گئے تین اعتراض نقل کر رہے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حکم حادث ہے، کیونکہ پہلے یہ معدوم ہوتا ہے پھر وجود میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً“ اس میں حلت ایک حکم ہے جو عورت میں نکاح کے بعد آیا ہے۔ دوسری وجہ اس کے حادث ہونے کی یہ ہے کہ حکم کی علل حادث ہیں۔ جس کی علت حادث ہو وہ خود بھی حادث ہوتا ہے، مثلاً: حلت کی علت نکاح ہے اور حرمت کی علت طلاق ہے۔ جب نکاح و طلاق حادث ہیں تو ان کا معلول حلت اور حرمت بھی حادث ہوں گے۔ تو اب اعتراض کا حاصل یہ ہوگا کہ جب حکم حادث ہے تو اس کی تعریف ”خطاب اللہ“ سے کرنا غلط ہے کیونکہ ”خطاب اللہ“ تقدیم ہے دوسرا اعتراض: حکم کی تعریف کرتے ہوئے لفظ ”أو“ کا استعمال کیا گیا ہے ”بالافتضاء او التخییر“ حالانکہ تعریفات کے اندر لفظ ”أو“ کا استعمال غلط ہے کیونکہ ”أو“ تشکیک کا فائدہ دیتا ہے جس سے تعریف کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔

تیسرا اعتراض: حکم کی تعریف جامع نہیں کیونکہ حکم کی ایک قسم حکم وضعی بھی ہے جس کا مطلب ہوتا ہے کہ پیچیز فلاں چیز کے لیے سبب ہے، جیسے: ”دلوک الشمس للصلوة“ ”دلوک“ کا معنی سورج کا دوپہر سے ڈھل جانا، یا فلاں چیز فلاں چیز کے لیے مانع ہے جس طرح کہ نجاست نماز کے لیے مانع اس مثال کو مصنف نے متن میں ترک کر دیا ہے، یا فلاں شی فلاں شی کے لیے شرط ہے جس طرح کہ طہارت نماز کے لیے شرط ہے بہر کیف یہ صورتیں حکم وضعی کی ہیں لیکن آپنے جو حکم کی تعریف کی ہے اس کو شامل نہیں۔

قال الشارح: ”فأجابت الأشاعرة عن الأول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذاك هو التعلق. والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقاً، وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه، بل معناه كون الحادث إمارة عليه ومعرفاً له؛ إذ العلل الشرعية أمارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات. والحادث يصلح

إمارة، ومعرفة للقديم كالعالم للصانع. وعن الثاني: بأن "أو" ههنا تقسيم المحلود وتفصيله؛ لأنه نوعان نوع له تعلق بالافتضاء ونوع له تعلق بالتخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل. وأما الثالث: فالتزمه بعضهم، وزاد في التعريف قيداً يعمه، ويجعله شاملاً للحكم الوضعي فقال بالافتضاء أو التخيير أو الوضع أى وضع الشارع وجعله.

تشریح:

معتزلہ کے ان تینوں اعتراضات کا جواب بالترتیب یوں دیا گیا ہے کہ جس طرح خطاب اللہ قدیم ہے، اسی طرح حکم بھی قدیم ہے البتہ اس کا تعلق حادث ہے مطلب یہ ہوا کہ حلت و حرمت قدیم ہیں البتہ بندہ سے ان کا تعلق اب ہوا جب کہ نکاح یا طلاق کا واقعہ پیش آیا باقی یہ کہ حلت و حرمت کی علتیں حادث ہیں تو ان کو بھی حادث ہونا چاہیے اس کا جواب دیتے ہیں کہ نکاح یا طلاق علل نہیں بلکہ امارات و معرّفات ہیں علت وہ ہوتی ہے جو معلول میں مؤثر ہو اور معلول کو پیدا کر رہی ہو امارت یا معرّف وہ کہلاتی ہے جس سے معلول کا صرف علم آجائے باقی اس کو پیدا کرنے والی نہ ہو قدیم کے لیے معرّف یا امارۃ حادث ہو سکتی ہے جیسا کہ عالم ذات باری کے لیے معرف ہے کیونکہ اس سے ذات باری کا ہمیں وجود معلوم ہوتا ہے باقی اس کے وجود کو پیدا کرنے والا نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں ہے تو اب نکاح اور طلاق نے ہمیں حلت اور حرمت کا علم تو حاصل ہوا ہے باقی حلت و حرمت کو نکاح یا طلاق نے پیدا نہیں کیا۔ دوسرے سوال کا جواب دیا ہے کہ "أو" جس طرح تشکیک (شک ڈالنے) کے لیے آتا ہے اسی طرح کبھی تقسیم و تویج کیلئے آتا ہے تو یہاں پر کیونکہ حکم کی تقسیم کرنا تھی اس لیے "أو" کو استعمال کیا اور معنی تقسیم والا مراد ہے نہ کہ تشکیک اور تردید کا۔ تیسرے سوال کا جواب دیتے ہیں کہ بعض حضرات نے معتزلہ کے اس سوال کو تسلیم کرتے ہوئے "أو الوضع" کی قید بڑھانے کو کہا ہے تاکہ حکم کی تعریف عام و شامل ہو تو اسوقت حکم کی تعریف یوں ہوگی "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير أو الوضع"۔

قال الشارح: "وأجاب بعضهم: بأننا لا نسلم أن خطاب الوضع حكم، ونحن لا

نسمیه حکما، وإن اصطلاح غیر نا علی تسميته حکما، فلا مشاحة معه، وعلیه تغییر التعریف. ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد، فإن مرادنا من الاقتضاء أو التخيير أعم من الصريحی والضمنی وخطاب الوضع قبیل الضمنی؛ إذ معنی سببیه الدلوك وجوب الصلاة عنده معنی شرطية الطهارة، وجوبها فی الصلاة أو حرمة الصلوة بدونها. معنی مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها أو وجوب إزالتها حالة الصلوة کذا فی جميع الأسباب والشروط والموانع.

تشریح:

بعض حضرات نے اس آخری سوال کا جواب اور طرح دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم حکم وضعی کو سرے سے حکم ہی تسلیم نہیں کرتے تو اگر اس کو حکم کی تعریف شامل نہ ہو تو کیا حرج ہے کیونکہ وہ حکم ہی نہیں اگرچہ اور لوگ اس کو حکم کہتے رہیں ”لامشاحة فی الاصطلاحات“ ہم اس کو حکم ماننے کے لیے تیار نہیں اس لیے ہمارے نزدیک حکم کی تعریف بالکل درست ہے، اگر وہ حکم کی تعریف میں تبدیلی کرتے ہیں تو بلا شک کریں۔ اور اگر بالفرض ہم تسلیم کر لیں یہ حکم ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ”بالاقتضاء“ کی قید میں داخل ہے، لہذا اس کے لیے کوئی اور قید لگانے کی ضرورت نہیں۔ باقی اس میں کس طرح داخل ہے وہ یوں کہ اقتضاء سے مراد عام ہے چاہے صراحتاً اس حکم میں کسی کام کے کرنے کا تقاضا کیا گیا ہو یا ضمناً تو ہم کہتے ہیں کہ سمیت یا شرطیت یا مانعیت جو احکام وضعی تھے ان میں فنی طور پر مطالبہ ہے کہ جب سورج کا دلوک ہو تو نماز پڑھو۔ اس طرح جب نماز پڑھو تو طہارت کو ضرور حاصل کرو۔ اس طرح نجاست کے ہوتے ہوئے نماز نہ پڑھو یا نجاست کا دور کرنا بوقت ارادہ صلاۃ ضروری ہے بہر حال اسباب و شروط اور مانعات کے اندر اس قسم کی تاویل کر کے ان کو اقتضاء میں داخل کیا جاسکتا ہے۔

قال الشارح: ”وذهب المصنف إلى أن الحق زيادة القيد لأن الخطاب نوعان

تکلیفی و وضعی، فلما ذکر أحدهما وجب ذکر الآخر، ولا وجه لجعل الوضعي داخلا فی الاقتضاء أو التخيير أي فی التکلیفی، لأنهما مفهومان متغايران، ولزوم أحدهما للآخر فی بعض الصور لا يدل علی اتحادهما. وأنت خبير بأنه لا توجيه لهذا الكلام أصلا. أما

اولا فلان المنع يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح. واما ثانيا: فلأنه يمنعه كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكلفي اعم منه شاملا له فأي ضرر له في تغاير مفهومهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على أن قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح. والمعنى أن المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا أو شرطاً أو مانعا.

تشریح:

ابتدا میں مصنف کی تحقیق نقل کر کے اس پر اعتراض کرنا مقصود ہے۔ مصنف کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ حکم وضعی کو شامل کرنے کے لیے حکم کی تعریف میں ”الوضع“ کی قید کو بڑھایا جائے، کیونکہ حکم وضعی پر ہے ایک تکلفی دوسرا وضعی جب ”بالافتضاء“ کی قید لگا کر حکم تکلفی کو شامل کیا گیا ہے تو ضروری ہے کہ ”الوضع“ کی قید بھی بڑھائی جائے تاکہ حکم وضعی کو داخل کیا جاسکے۔ باقی حکم وضعی کو حکم تکلفی میں داخل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ دونوں کے مفہوم الگ الگ ہیں لہذا دونوں متحد نہ ہو سکیں گے اگر بعض صورتوں میں ان کا اتحاد ہو جاتا ہے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ ان کے درمیان تغائر بالکل ختم ہو جائے جس طرح انسان اور ناطق باوجودیکہ دونوں مصداق کے اعتبار سے متحد ہیں پھر بھی مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے کے متغائر ہیں انسان کا معنی ہے الحيوان الناطق اور ناطق کا معنی الذات التي ثبت لها النطق۔

”أنت خبير“ سے ماتن پر رد کرنا چاہتا ہے کہ مصنف نے جو کچھ کہا ہے وہ اشاعرہ کے کلام کی بالکل توجیہ نہیں بن سکتی اولاً: اس لیے وہ حضرات تو حکم وضعی کو حکم ماننے کے لیے تیار نہیں لہذا ان کے نزدیک قید کا بڑھانا کیونکر صحیح ہوگا اگرچہ اور حضرات اس کو حکم مانتے ہیں۔ ثانياً: اس لیے کہ وہ حضرات کہتے ہیں کہ ہم اس کو حکم تسلیم بھی کر لیں تو تعریف سے خارج نہیں ہوگا اس لیے کہ افتضاء سے مراد عام ہے چاہے صریح ہو یا ضمنی جس طرح ماقبل میں اس کی تفصیل گذر چکی باقی آپ کا کہنا کہ ان کے مفہومات ایک دوسرے کے متغائر ہیں تو ٹھیک ہے اس میں کوئی حرج نہیں اس لیے کہ عام اور خاص کے مفہومات میں تغائر ہوتا ہے جس طرح انسان خاص ہے اور حیوان عام ہے لیکن ہر ایک کا مفہوم الگ الگ ہے اور

اتحاد بھی ہے کہ بعض صورتوں میں انسان اور حیوان اکٹھے ہو جاتے ہیں آخر میں علی أن المفهوم... الخ سے مصنف کا تسامح (غلطی) بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مصنف نے خطاب وضعی کا مفہوم بتعلق شیء بشیء بیان کیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ اس کا مفہوم ہے الخطاب بتعلق شیء بشیء بكونه سببا أو شرطاً أو مانعا یعنی خطاب کے ذریعہ بتانا کہ فلاں شیء فلاں شیء کے لیے سبب ہے یا شرط یا مانع۔

قال الشارح: "قوله: "بعضهم عرف" ذكر في بعض المختصرات أن الحكم خطاب الله... الخ إشارة إلى الحكم الشرعي المعهود، وصرح في كثير من الكتب: بأن الحكم الشرعي خطاب الله، فتوهم المصنف أن هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض. ولا خلاف لأحد من الأشاعرة في أن هذا تعريف للحكم الشرعي. قال المصنف: إذا كان تعريفاً للحكم المطلق فمعنى "الشرعي" ما يتوقف على الشرعي ليكون قيد مفيداً مخرجاً وجوب الإيمان، ونحوه وإذا كان تعريفاً للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به الخطاب الشرع لا يتوقف على الشرع وإلا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الإيمان مع أن المحدود لا يتناوله ح لعدم توقفه على الشرع. تشرع:

شارح یہاں سے مصنف کا رد کرنا چاہتے ہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ شوافع کی بعض مختصر کتابوں میں خطاب اللہ مطلق حکم کی تعریف کی گئی ہے حالانکہ ان کا اشارہ حکم شرعی کی طرف تھا اور بعض دوسری بلکہ اکثر کتابوں میں خطاب اللہ... الخ الحکم الشرعی کی تعریف کی گئی ہے یعنی انہوں نے اشارہ پر اکتفاء نہیں بلکہ صراحۃً الشرعی کی قید بڑھادی تو مصنف کو تو ہم ہو گیا کہ شاید اشاعرہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ بعض حضرات صرف حکم کی تعریف خطاب اللہ... الخ سے کرتے ہیں اور بعض دوسرے الحکم الشرعی کی حالانکہ مصنف کا یہ تو ہم غلط ہے اس لیے مصنف نے اپنے تو ہم کی بناء پر متن میں یوں کہا کہ اگر یہ تعریف مطلق حکم کی ہو تو اس وقت "الشرعیہ" کا معنی "ما يتوقف على الشرع" کریں گے تاکہ یہ قید مخرج و مفید ہو جائے کیونکہ وجوب الایمان وغیرہ کا نالنا مقصود ہے کیونکہ وہ شرعی بمعنی شریعت پر موقوف کے نہیں بلکہ شریعت اس پر موقوف ہے اور اگر الحکم الشرعی کی تعریف بنائی جائے تو اس وقت

”الشرعیہ“ کا معنی ”ماورد بہ خطاب“ ہوگا ”بما یتوقف علی الشرع“ نہیں وگرنہ حد یعنی خطاب اللہ عام ہو جائے گی جو جو بایمان وغیرہ کو شامل ہو جائے گی جب کہ محدود یعنی الحکم الشرعی وجوب ایمان کو شامل نہیں لہذا اس وقت حد کا محدود سے اعم ہونا لازم آئے گا جو کہ غلط ہے۔

قال الشارح: قوله: فاللحكم على هذا - أي: على تقدير أن يكون خطاب الله الخ تعريفاً للحكم الشرعي - إسناد أمر إلى أمر آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف وإلا لكان ذكر الشرعية تكراراً لما سبق من أن الشرعي على هذا لتقدير ماورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع. فإن قيل: فيدخل في الأحكام الشرعية مثل وجوب الإيمان مع أنه ليس من الفقه. قلنا: يخرج بقيد العملية.

تشریح:

متن کی تحقیق کی توضیح و تشریح کرنا چاہتے ہیں کہ اگر خطاب اللہ... إلخ الحکم الشرعی کی تعریف ہو تو اس وقت صرف حکم کی تعریف ہوگی! إسناد أمر إلى أمر آخر، کیونکہ مطلق حکم کی تعریف بھی ”خطاب اللہ... إلخ“ ہو تو ظاہر بات ہے کہ ”الشرعیہ“ کی قید تکرار بنے گی جو کہ غلط ہے کیونکہ ما قبل میں گذر چکا ہے کہ الشرعیہ کا معنی ”ماورد بہ خطاب الشرع“ کے ہے تو حکم کا بھی خطاب اللہ اور ”الشرعیہ“ کا معنی بھی ”ماورد بہ خطاب اللہ“ تو یہ تکرار محض ہے پھر ان قیل... إلخ سے ایک سوال کیا ہے وہ یہ کہ جب الحکم الشرعی کا معنی آپ نے خطاب اللہ کے ساتھ کیا ہے تو اس وقت وجوب ایمان تو فقہ میں داخل ہو جائے گا حالانکہ وہ فقہ میں داخل نہیں۔ جواب دیا کہ آئندہ آنے والی قید ”العملیہ“ سے خارج ہو جائے گا چونکہ ایمان کا تعلق قلب سے ہے نہ کہ عمل سے۔

قال الشارح: ”قوله: ”والفقهاء“ يريد أن الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة ما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث أطلق المصدر أعني الحكم على المفعول أعني المحكوم به“.

تشریح:

کہ فقہاء کے نزدیک حقیقتاً حکم ما ثبت بالخطاب کو کہتے ہیں جیسے وجوب اور حرمت اور اس وقت

مجاز لغوی ہوگا کیونکہ حکم (مصدر) کو بمعنی مفعول محکوم کے کہا گیا ہے لہذا اس کو حقیقت اصطلاحی اور مجاز لغوی کہا جائے گا۔

قال الشارح: "قوله: يرد عليه إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض. الأول: أن المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف، لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما أورد في كتب الشوافعية. أجيب: عنه بوجوه: الأول: أنه كما أريد بالحكم "ما حكم به" أريد بالخطاب "ما خوطب به" للقرينة العقلية على أن الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى. الثاني: أن الحكم هو الإيجاب والتحریم ونحوهما، وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح. الثالث: أن الحكم نفس خطاب الله فالإيجاب هو نفس قوله "افعل" وليس للفعل منه صفة حقيقية فإن القول ليس لمتعلقه منه صفت لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو "افعل" يسمى وجوباً. وهما متحدان بالذات، مختلفان باعتبار. فنذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحریم أخرى؛ وتارة الوجوب والتحریم كما في أصول ابن الحاجب".

تشریح:

یہاں سے ماتن کی عبارت کی غرض بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ماتن کا مقصد چند اعتراضات کی طرف اشارہ کرنا ہے اور پھر کچھ اعتراضات کے جوابات بھی دیئے ہیں۔ پہلا اعتراض حکم کی تعریف پر کیا گیا ہے کہ آپ کا مقصد یہاں اصطلاح فقہاء کے مطابق حکم کی تعریف کرنا ہے اور فقہاء کے نزدیک حکم "ما ثبت بالخطاب" کو کہا جاتا ہے جیسے کہ وجوب و حرمت اور یہ صفت فعل مکلف کی ہیں کیونکہ وجوب اور حرمت کے ساتھ متصف ہونے والا فعل ہوتا ہے اور آپ نے حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی ہے جو کہ صفت باری تعالیٰ ہے لہذا یہ تعریف باللسان ہوگی جو کہ صحیح نہیں۔ أجيب عنه بوجوه... إلخ اس کے چند جوابات دیئے گئے ہیں۔

جواب اول: جس طرح حکم بمعنی ”ما حکم بہ“ کے ہے اسی طرح ”خطاب“ بمعنی ما خوطب بہ کے کریں گے بوجہ قرینہ عقلیہ کے کیونکہ یہاں پر اصطلاح فقہاء کے مطابق حکم کی تعریف کی جارہی ہے جیسے حکم بمعنی ما حکم بہ کے تو خطاب بھی بمعنی ما خوطب بہ کے ہوگا یعنی حرمت و جوب مراد ہوں گے جو کہ صفت فعل مکلف کی ہیں۔

دوسرا جواب: اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم درحقیقت ایجاب و تحریم کا نام ہے لہذا اس کی خطاب اللہ کے ساتھ تعریف بالکل صحیح اور درست ہے باقی وجوب اور حرمت اسکے معانی مجازیہ ہیں۔

تیسرا جواب: اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم درحقیقت خطاب اللہ کا نام ہے اور حکم یا خطاب اللہ ”افعل“ کا نام ہے پس اس افعل کی نسبت اگر حاکم کی طرف کی جائے تو یہ ایجاب کہلائے گا اور اگر مافیہ الحکم مثلاً نماز کی طرف کی جائے تو وجوب کہلائے گا تو اب ایجاب اور وجوب ذاتاً متحد ہوئے کیونکہ وہی افعل ایجاب و وجوب ہے مگر اعتباراً تغایر ہے اب کوئی شخص سوال کرتا ہے کہ ایجاب اور وجوب کو آپ نے متحد قرار دیا ہے یہ غلط ہے کیونکہ ایجاب مقولہ فعل میں سے ہے اور وجوب مقولہ افعل سے ہے لہذا متحد کس طرح ہو سکتے ہیں تو اس کا جواب دیا کہ لیس للفعل منہ صفة حقیقت کہ فعل اس قول افعل سے کوئی صفت حقیقی حامل نہیں کیونکہ فعل فی الحال معدوم ہے بلکہ محض معتبر کے اعتبار سے اس کو وجوب جیسی صفت لگ رہی ہے لہذا امور اعتباریہ میں اس قسم کا سوال نہیں ہو سکتا چونکہ وجوب اور ایجاب میں اتحاد ذاتی ثابت ہوا اس لیے کبھی یوں کہتے ہیں کہ حکم کے اقسام وجوب و حرمت ہے کبھی کہتے ہیں ایجاب و تحریم کبھی اور تحریم کی طرف تقسیم کرتے ہیں جس طرح کہ اصول ابن حاجب میں موجود ہے۔

قال الشارح: الثاني: أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان عنه فالأولى أن يقال: المتعلق بأفعال العباد. وقد أجيب عن ذلك في كتبهم: بأن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلاً يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف أولاً: بأنه لا يصح في جواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وصومه وكونها مندوبة. وثانياً بأن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي. وأداء

الولی حکم آخر مترتب علیہ .

تشریح:

دوسرا اعتراض حکم کی تعریف پر یہ کیا گیا ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں، کیونکہ وہ احکام نکل جائیں گے جو متعلق بافعال الصبیان ہیں مثلاً بچے کی نماز کا جائز ہونا اور اسلام لانا وغیرہ کیونکہ یہ افعال المکلفین نہیں کیونکہ مکلف بمعنی بالغ کے ہے۔ اس لیے تعریف کو جامع بنانے کے لیے ضروری ہے کہ حکم کی تعریف میں تھوڑی سی تبدیلی کر کے یوں کہا جائے ”خطاب اللہ المتعلق بأفعال العباد“ (بالغا کان أو صبیاً)۔ اس سوال کا جواب شوافع کی کتب میں یہ دیا گیا تھا کہ جو احکام بظاہر آپ بچے کے ساتھ متعلق نظر آتے ہیں وہ درحقیقت اس کے ولی کے ساتھ متعلق ہیں مثلاً اگر کوئی مالی حق بچے کے ساتھ متعلق ہے تو وہ ولی کو حکم ہے تو اسکے مال سے ادا کرے لہذا تعریف میں تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں۔ اب مصنف نے شوافع کے اس جواب کو دو طرح سے رد کیا ہے اولاً یوں کہ مالیات میں تو کہہ سکتے ہیں کہ ولی ادا نیگی کا فعل کرتا ہے لیکن نماز، روزہ اور اسلام لانا یہ براہ راست بچے کے افعال ہیں۔ ثانیاً یوں کہ مالیات کے اندر بھی بچے کے ذمہ کے ساتھ وجوب کا تعلق ہوتا ہے اور وہ مال بچے کے ذمہ میں لگتا ہے البتہ ادا نیگی ولی یہ دوسرا فعل ہے جو ذمہ لگ جانے کے بعد مرتب ہوتا ہے۔

قال الشارح: ”ولا يتأتى هذا السؤال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف

المذكور فإنهم مصرحون بأن لا حكم بالنسبة إلى الصبي إلا وجوب إداء الحق من ماله وذلك على الولي . ثم لا يخفى أن تعلق الحق بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم ، وإن أقيم العباد مقام المكلفين بانتفاء المتعلق بالأفعال ، وبأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن كون المأثي به موافقا لما ورد بالشرع أو مخالفا له أمر معرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلوة . ومعنى جواز البيع ، صحته . ومعنى كون الصلوة مندوبة أن الولي مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه السلام ”مروهم بالصلوة وهم أبناء سبع“ .

تشریح:

مصنف کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ اعتراض شوافع پر بالکل وارد ہی نہیں ہوتا، کیونکہ ان کی تصریحات موجود ہیں کہ بچہ مرفوع القلم ہے اس کے ساتھ کسی کا تعلق ہو نہیں سکتا البتہ حقوق مالیہ، مثلاً: کسی کا قرضہ ہے یہ بھی اس کے مال کے ساتھ ایک قول کے مطابق یا اس کے ذمہ کے ساتھ دوسرے قول کے مطابق لگتے ہیں۔ چونکہ بچہ ادا نیگی کا اہل نہیں اس لیے اس کا ولی اس کی طرف سے مال ادا کرتا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ مال یا ذمہ تو کوئی فعل نہیں لہذا اگر حکم کی تعریف میں ”أفعال المكلفين“ کی بجائے ”العباد“ کا لفظ لایا جائے پھر بھی حکم کی تعریف بچہ کے اوپر صادق نہیں آسکتی۔ ”فإن الصحة والفساد... إلخ“ سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ صحۃ الصلوۃ یا صحۃ الاسلام کے ساتھ جو اعتراض کیا گیا تھا وہ بھی غلط ہے اس لیے کہ صحت و فساد دوسرے سے احکام شرعیہ میں سے ہے ہی نہیں، بلکہ احکام عقلیہ میں سے ہے کیونکہ کسی حکم کا شرعی قاعدے کے مطابق ہونا یہ صحت ہے اور شرعی قاعدے کے مخالف ہونا یہ فساد ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب عقلی احکام ہیں، جو شرعی قواعد کے مطابقت و عدم مطابقت سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ یہاں پر مفتی کا عقل حاکم ہوتا ہے۔ باقی نماز کے مندوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ولی کو چاہیے کہ بچہ کو نماز کی ترغیب دے اور اس کو اس پر سختی سے عمل کرائے یہ بھی ولی کا فعل ہے کما قال رسول اللہ علیہ وسلم ”مروہم بالصلاۃ و ہم ابناء سبع“۔

قال الشارح: الثالث: أن التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس بعدم خطاب الله تعالى. وأحباب بأن القياس مظهر لا مثبت ولا يخفى عليك أن السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والإجماع أيضا. والحواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونهما أدلة الأحكام.

تشریح:

تیسرا سوال یہ ہے کہ حکم کی تعریف اس حکم پر صادق نہیں آتی جو ثابت بالقیاس ہو، کیونکہ ثابت بالقیاس کو تو خطاب اللہ نہیں کہا جائے گا۔ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ ہم قیاس کو مثبت نہیں کہتے، بلکہ مظہر کہتے ہیں تو قیاس کا حکم بھی درحقیقت خطاب اللہ سے ہوتا ہے، البتہ اس کو قیاس ظاہر کرتا ہے۔ کہ بعینہ یہی سوال سنت اور اجماع سے ثابت شدہ احکام پر ہو سکتا ہے کہ یہ بھی خطاب اللہ نہیں تو ان کو حکم کس

طرح کہنا صحیح ہوگا تو جواب اوپر والا ہے کہ یہ سب مظہر و کاشف ہیں درحقیقت وہ احکام اللہ کی طرف سے ہوتے ہیں اور ان کو اولہ احکام اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ کاشف و مظہر ہیں۔

قال الشارح: "الرابع: أنه غير شامل للأحكام المتعلقة بأفعال القلب، مثل: وجوب الإيمان أي: التصديق، ووجوب الاعتبار أي القياس لأن الظاهر من الأفعال أفعال الحوارج الخماس: أنه لما أخذ في تعريف الحكم المتعلق بأفعال المكلفين اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالحوارج وبالعمل ما يختص بالحوارج فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف الحكم، ولا يكون ذكر العملية مكرراً لإفادته خروج ما لا يتعلق بفعل الحوارج عن تعريف الفقه".

تشریح:

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ حکم کی تعریف افعال قلب، مثلاً: وجوب ایمان اور وجوب اعتبار یعنی قیاس کو شامل نہیں اس لیے کہ بظاہر قید "افعال المكلفين" سے مراد اعضاء اور حوارج کے افعال مراد ہیں نہ کہ دل کے۔

پانچواں اعتراض یہ ہے کہ جب حکم کی تعریف میں افعال کی قید موجود ہے تو تمام نظریات، مثلاً: وجوب ایمان کہاں سے خارج ہو گئے۔ لہذا آگے فقہ میں کی تعریف میں جو "العملية" کی قید موجود ہے یہ لغو اور ضائع ہے۔ دونوں اعتراضوں کا جواب ایک ہی ہے کہ حکم کی تعریف میں جو "أفعال" کا لفظ موجود ہے اس سے مراد عام ہے چاہے افعال ظاہر اعضاء کے ہوں یا افعال قلب ہوں لہذا اب وجوب ایمان اور قیاس وغیرہ بھی تعریف سے نہ نکلے گا اسی طرح "عملية" کی قید بھی لغو یا مکرر نہ بنے گی کیونکہ اس سے وہ افعال خارج ہو جائیں گے جو متعلق بالبدن والاعضاء نہیں جیسے وجوب ایمان وغیرہ۔

قال الشارح: "ولقائل أن يقول: إذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرراً قطعاً لأن مثل وجوب الإيمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الإجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير".

تشریح:

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو ”أفعال المكلفين“ میں تعیم کر کے آگے عملیہ کی قید کو مفید بنانے کی کوشش کی ہے، کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ غلط ہے کیونکہ مثل وجوب ایمان تو الشرعیہ کی قید سے خارج ہو گیا کیونکہ شرعی کا معنی ہے ”ما يتوقف على الشرع“ ہے ظاہر ہے وجوب ایمان بایں معنی شرعی نہیں اسی طرح اجماع کا حجتہ ہونا یہ سرے سے حکم میں داخل نہیں تا کہ اس کو ”علمیہ“ کی قید سے خارج کیا جاسکے وجہ یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں ”بالاقتضاء أو التخيير“ کی قید اس کو داخل ہونے سے منع کر رہی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ ”عملیہ“ کی قید کا کوئی فائدہ نہ ہوا۔

قال الشارح: ”لا يقال: معنى كون السنة والایجامع والقياس حححا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني؛ لأننا نقول فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم أن يكون العلم به من الفقه. ويمكن أن يقال: أن التقييد بالعملية يفيد إخراج مثل جواز الإجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي.“

تشریح:

بعض حضرات نے اوپر مذکور قائل کے سوال کا جواب دیا تھا۔ شارح اس کو نقل کر کے رد کرنا چاہتا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ اجماع، سنت اور قیاس کا حجتہ ہونا اس کا مطلب، ان کے تقاضوں پر عمل ہے لہذا اقتضاء ضمنی کے طور پر ”بالاقتضاء“ کی قید میں داخل ہے پھر عملیہ کی قید سے ان کو خارج کیا گیا ہے، تو اس طور پر عملیہ کی قید لغو نہ ہوئی۔ شارح رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پھر ”عملیہ“ کی قید سے خارج نہ ہوں گے کیونکہ جب ان میں اقتضاء ضمنی ہے تو عملی بھی ہوں گے لہذا ان کا فقہ میں داخل ہو جانا لازم آئے گا، جو قائل کے نزدیک بھی غلط ہے، لہذا یہ توجیہ القائل بما لا یرضی قائلہ کے قبیل سے ہے۔ آخر میں شارح اپنی طرف سے ”یسکن“ سے توجیہ پیش کر کے اس کو مفید بنانے کی کوشش کرتا رہے خلاصہ یہ ہے کہ ”عملیہ“ کی قید وجوب ایمان یا اجماع کے حجتہ ہونے کو نکالنے کے لیے نہیں بلکہ جواز اجماع اور وجوب قیاس کو نکالنے کے لیے ہے کیونکہ جواز اجماع یا وجوب قیاس شرعی تو ہیں بقولہ تعالیٰ (فاعتبروا یا اولی الالباب) مگر عملی نہیں اس لیے ”عملیہ“ کی اس طرح مفید و مخرج بن جائے گی۔

قال الشارح: "قوله: والشرعية ما يدرك لو لا خطاب الشارع بنفس الحكم أو بأصله المقيس عليه فيخرج عنها مثل وجوب الإيمان، ويدخل مثل كون الإجماع، والقياس حجة على تقدير أن يكون حكماً. وإنما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لأن التقدير أن الحكم مفسر بخطاب الله... إلخ وح يكون تقييده بالشرعي تكراراً. وعند الأشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لو لا خطاب الشارع، إذ لا محال للعقل في ذلك الأحكام عندهم، فلو كان خطاب الله الخ تعريفاً للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكراراً البتة بأي تفسير فسر.

تشریح:

متن کی توضیح و تشریح کر رہے ہیں مصنف نے "الشرعیہ" میں تعلیم کی کہ خواہ خطاب شارع اس حکم میں ہو یا اس کے اصل اور مقيس علیہ کے اندر ہو تو حکم قیاسی بھی "الشرعیہ" کی قید میں داخل ہو جائے گا باقی وجوب ایمان خارج ہو جائے گا کیونکہ وہ اس معنی میں شرعی نہیں قیاس اور اجماع کا حجتہ ہونا اگر ان کو حکم میں داخل مانا جائے تو یہ بھی داخل ہو جائیں گے کیونکہ یہ شرعی ہیں اور "عملیہ" کی قید سے خارج ہو جائیں گے کما مر انما لم یفسر... إلخ سے فرماتے ہیں کہ ماتن نے "الشرعیہ" کا معنی "مالا یدرک لو لا خطاب الشارع" سے کیا ہے "ماورد بہ خطاب الشارع" سے کیوں نہیں کیا؟ فرماتے ہیں اس لیے کہ حکم کا معنی "خطاب اللہ" گویا کہ "ماورد بہ الخطاب" کے معنی میں ہے اور اگر شرعی کا بھی یہی کرتے ہیں تو شرعی کی قید مکرر بنتی ہے باقی اشاعرہ حضرات کے نزدیک چونکہ تمام احکام، شرعی ہیں اور عقل کو ان کے حسن و قبح معلوم کرنے کی کچھ طاقت نہیں۔ یہ بات ہم عنقریب بیان کریں گے اس لیے ان کے نزدیک "الشرعی" کا معنی ماورد بہ خطاب الشارع ہوگا سے اس کا مطلب بھی "لو لا خطاب الشارع" ہی ہے لہذا اگر خطاب اللہ... إلخ مطلق حکم کی تعریف بتائیں جس طرح مصنف کو کا خیال ہے کہ بعض اشاعرہ مطلق حکم کی یہی تعریف کرتے ہیں تو "الشرعی" کی قید تکرار ہے خواہ اس کا حسن "مالا یدرک لو لا خطاب الشارع" سے کریں یا "ماورد بہ خطاب الشارع" سے کریں، کیونکہ ہم اوپر بتلا آئے ہیں کہ اشاعرہ کے نزدیک عقل کو بالکل احکام میں دخل نہیں۔ تمام احکام کا

دارود ارشريت پر ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اشاعرہ کے نزدیک تمام احکام شرعیہ ”مالایدرک لولا خطاب الشارع“ کے قبیل سے ہیں۔

قال الشارح: ”قوله: “فیدخل” یرید أن تعریف الفقه علی رأی الأشاعرہ شامل للعمل عن دلیل بحسن الحدود والتواضع أی: وجوبهما أو نديهما، وقبح البخل، والتكبر أی: حرمتهما أو كراهتهما، وما أشبه ذلك، لأنهما أحكام لاتدرک لولا خطاب الشارع علی رأيهم بناء علی أن لا مدخل للعقل فی درک الأحکام، مع أن العلم لها من علم الأخلاق لا من الفقه. وأقول: إنما يلزم ذلك لو كانت هذه الأحکام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والأمر المذكورة أخلاق وملکات نفسانية۔ جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الأخلاق وقد صرح فيما سبق بأنه یزاد عملا علی معرفة النفس ما لها وما علیها لیخرج علم الأخلاق وبأن معرفة النفس ما لها وما علیها من الوجدانيات أی: الأخلاق الباطنه، والملکات النفسانية علم الأخلاق، ومن العمليات علم الفقه فکأنه نسی ما ذکره ثمه أو ذهل عن قيد العملية ههنا“.

تشریح:

ماتن نے اشاعرہ پر جو اعتراض کیا تھا اسے نقل کر کے اس کا رد کرنا مقصود ہے۔ اعتراض کی تقریر سے قبل ایک تمہیدی بات ذہن نشین کر لیں کہ ہمارے یعنی احناف اور جمہور معتزلہ کے نزدیک کچھ احکام تو شرعی ہیں، بایں معنی کہ اگر شریعت ان کا حسن یا قبح نہ بتلاتی تو ہمیں معلوم نہ ہوتا، جیسے: رمضان المبارک کی تیس تاریخ کے روزے کا جائز ہونا اور یکم شوال بعد دن کے روزے کا ناجائز ہونا، یہ شریعت کے بغیر معلوم نہ ہو سکتا تھا اور کچھ احکام ایسے ہیں کہ ان کا حسن و قبح عقلی ہے یعنی اگر شریعت نہ بھی بتاتی پھر بھی ان کا حسن و قبح ہم اپنے عقولوں سے معلوم کر لیتے جیسے تواضع اور سخاوت کا محمود ہونا اور تکبر و بخل کا مذموم ہونا جبکہ اشاعرہ کے نزدیک تمام احکام، شرعی ہیں عقل کو ان میں کچھ دخل نہیں۔ اب ماتن کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک جب تمام احکام، شرعی ہیں تو علم بحسن الحدود اور علم بقبح التكبر یہ سب فقہ میں داخل ہوں گے، کیونکہ فقہ کی تعریف ان پر صادق آرہی ہے حالانکہ یہ احکام بالاتفاق فقہ

نہیں بلکہ علم الاخلاق (تصوف) میں سے ہیں علامہ تفتازانی أقول... إلخ سے رد کر رہے ہیں کہ فقہ کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی ”عملیہ“ کی قید سے خارج ہو رہے ہیں، کیونکہ مذکورہ احکام تو نفسانی و روحانی ملکات ہیں، عمل کے ساتھ متعلق نہیں، حالانکہ ماتن نے خود ماقبل میں جہاں پر ابوحنیفہ سے فقہ کی تعریف معرفة النفس مالہا وما علیہا نقل کی تھی تو وہاں پر کہا تھا کہ عمل کی قید بڑھائی جائے تاکہ علم الاخلاق خارج ہو جائے اور خود تصریح فرمائی تھی ”معرفة النفس مالہا وما علیہا من الوجدانیات“ یعنی اعمال روحانی یہ علم الاخلاق و علم تصوف ہے اور ”معرفة النفس مالہا وما علیہا من العمليات“ یہ فقہ ہے معلوم ہوا ہے کہ یا تو مصنف کو وہاں پر لگائی گئی ”عملا“ کی قید بھول گئی یا یہاں پر الشرعیۃ کے بعد العملیہ کی قید کو نظر انداز کر رہے ہیں۔

قال الشارح: ”قوله لا یزاد علیہ المصطلح بین الشافعیۃ أن العلم بالأحكام إنما یسمى فقہا إذا كان حصولہ بطریق النظر والاستدلال، حتی أن العلم بوجوب الصلوة والصوم، ونحو ذالک مما اشتهر کونه من الدین بالضرورة بحیث یعلمہ المتدین وغیرہ۔ لا یعد من الفقہ اصطلاحا، ولہذا یدکرون قید الاکتساب أو الاستدلال و الإمام قید فی ”المحصول“ الأحکام بالتی لا یعلم کونها من الدین بالضرورة وقال: هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم أنه لا یسمى فقہا معنی أنه لا یدخل فی مسمى الفقہ ولا یعد عنہ علی ما صرح بہا الإمام فی قید العملیہ، لا بمعنی أنه لم یحترز عنہ لزوم أن یکون العالم بمجرد وجوبہما فقہا علی ما فہمہ الصنف، فاعترض بمنع لزوم ذلک بناء علی أن الفقہ من لہ الفقہ. والفقہ لیس علما ببعض الأحکام. وإن قیل حتی یکون العالم بمسئلة أو مسئلتین فقہا بل العالم بمائة مسئلة غریبة استدلالیہ وحدها لا یسمى فقہا ثم إذا کان اصطلاحہم علی أن العلم بضروریات الدین لیس من الفقہ، فلا بد من إخراجہا عن تعریفہم للفقہ، فلا یکون القید المخرج لها ضالعا، ولا القول: بکونها من الفقہ صحیحا عنہم، ولا اصطلاح علی ذالک صالحا للاعتراض علیہم“۔

تشریح:

ماتن نے امام رازی کے ایک قید بڑھانے پر اعتراض کیا تھا۔ شارح یہاں سے ماتن کا رد کرنا چاہتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک فقہ ایسے احکام کے جانے کا نام ہے جو بطریق استدلال و اکتساب حاصل ہوں، اس لیے فقہ کی تعریف میں بالاستدلال کی قید بڑھائی تھی تاکہ بدیہی شرعی احکام مثلاً نماز، روزہ حج اور زکوٰۃ وغیرہ فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں کیونکہ عالم، جاہل، دین دار، غیر دین دار سب جانتے ہیں مگر ان کے جاننے والے کو فقہ نہیں کہا جاتا اس لیے امام رازی نے اپنی کتاب المصنوع میں فقہ کی تعریف میں التی لا یعلم کونہا من ضروریات الدین کی قید بڑھائی تھی بشرطیکہ وہ احکام بدیہات دین میں سے نہ ہوں۔

اس پر ماتن نے اعتراض کر ڈالا کہ یہ قید بڑھانا فضول ہے اس لیے کہ فقہ کوئی چند ایک مسائل کے جانے کا نام نہیں تاکہ ان کو نکالنے کے لیے قید بڑھائی جائے، بلکہ فرض کرو اگر ایک آدمی مسائل جانتا ہو پھر بھی اس کو فقہ نہیں کہا جائے گا جب تک کہ اس میں ملکہ موجود نہ ہو چہ جائیکہ نماز و روزہ جیسے بدیہی مسائل کے جاننے والے کو فقہ کہیں، لہذا امام رازی کی قید بالکل لغو ہے۔

علامہ تفتازانی ماتن پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام رازی نے اس قید کو اعتراضی نہیں بنایا کہ اگر اس قید کو نہ بڑھایا جاتا تو نماز اور روزہ جیسے بدیہی مسائل فقہ کی تعریف میں شامل ہو جاتے اور یہ کہ ان کا جاننے والا فقہ بن جاتا، بلکہ اس قید کے بڑھانے سے مقصد محض وضاحت کرنا اور اپنے مذہب کو بیان کرنا ہے کہ ہمارے نزدیک فقہ چند مسائل بدیہی کے جاننے کا نام نہیں بلکہ نظری و استدلالی مسائل کو فقہ کہتے ہیں لہذا ایسی وضاحت کو کیونکر مدعا اعتراض بنایا جاسکتا ہے۔

قال الشارح: "قوله: ثم 'اعلم أنه لا يراد بالأحكام' اعتراض على تعريف الفقه بأن المراد بالأحكام إما الكل أى: المجموع، وإما كل واحد، وإما بعض له نسبة إلى الكل كالنصف أو الأكثر كالثلاثين، مثلاً: أما البعض مطلقاً وإن قل: والأقسام بإسرها باطلة أما الأول: فلأن الحوادث، وإن كانت متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف إلا أنها لكثرتها، وعدم انقطاعها مادامت الدينا غير داخله تحت حصر الحاصرين، وضبط المجتهدين، وهو المعنى بقوله 'لا تكاد تتناهى فلا يعلم أحكامها جزئياً جزئياً لعدم

إحاطة البشر بذلك ، و كليا تفصيليا فإنه لا ضابطة يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون أحد فقيها . وأما الثاني : فلأن بعض من هو فقيه بالإجماع قد لا يعرف بعض الأحكام كما لك سئل عن أربعين مسألة ، فقال في ست وثلاثين : لا أدري . وأما الثالث : فلأن الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل لكمية الكسور المضافة إليه من النصف وغيره ضرورة . وبهذا يظهر أنه لا يصح أن يراد أكثر الأحكام لأنه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول وأما الرابع : فلا أنه يستلزم أن يكون العالم بمسألة أو مسألتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصح به ههنا ، بل أشار إليه بلفظ ثم أي بعد ما لا يراد البعض وإن قل لا يراد الكل ... إلخ .

تشریح:

ماتن نے شوافع کی تعریف پر جو اعتراض کیا ہے اس کی مزید تشریح و توضیح کرنا مقصود ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں جو ”الأحكام“ کا لفظ موجود ہے اس میں چار احتمال ہو سکتے ہیں کل مجموعہ احکام، ہر ایک حکم، بعض معین، جیسے: تیسرا حصہ، چوتھا حصہ، دو تہائی، بعض غیر معین۔ چاروں باطل ہیں اول احتمال اس لیے غلط ہے کہ مجموعہ کل احکام رہتی دنیا تک کسی کو معلوم ہوں محال تو نہیں کم از کم مشکل ضرور ہیں وجہ یہ کہ اگرچہ کل دنیا کا زمانہ قتنا ہی ہے مگر اس میں پیش آنے والے حوادث و واقعات کا ضبط کرنا بہت مشکل ہے نہ تو کسی انسان کے پاس کوئی ضابطہ کلی ہے کہ اس کے ذریعے ہر آنے والے واقعہ کا حکم معلوم کر سکے اور نہ جزئی جزئی مسئلہ ہر ایک کو معلوم ہو سکتا ہے اور مصنف کے قول ”لا تنکاد تنناہی“ کا مطلب یہی ہے۔ دوسرا احتمال اس لیے غلط ہے کہ موجودہ احکام میں سے ہر ایک حکم اس کو معلوم ہو یہ بھی نہیں ہو سکتا اور نہ یہ کوئی شرط ہے، اس لیے کہ بعض مسلمہ فقیہ اور مجتہد ہیں مگر ان سے جب مسائل پوچھے گئے تو بہت سارے مسائل میں انہوں نے ”لا أدري“ کہہ دیا پھر بھی ان کی فتاہت پر کوئی اثر نہ پڑا مثلاً امام مالک سے چالیس مسلوں کے بارے میں پوچھا گیا تو چھتیس مسلوں میں ”لا أدري“ کہہ دیا صرف چار مسئلے بتا سکے۔ تیسرا احتمال بعض معین مثلاً تیسرا حصہ چوتھائی یا اکثر مثلاً

دو تہائی یہ احتمال بھی غلط ہے اس لیے کہ جب کہ کل کا علم نہیں تو بعض معین کسور (چوتھائی تہائی) کا علم کس طرح ہو سکتا ہے۔ چوتھا احتمال بعض غیر معین جس کو مصنف نے ”وإن قل“ سے بیان کیا ہے یہ بھی غلط ہے کہ دو چار مسئلے شرعی اگرچہ فقہ میں شمار ہوں گے مگر ان کے جاننے والے کو اصطلاحی طور پر فقیہ نہیں کہا جاسکتا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب چاروں احتمال غلط ہوئے تو آپ کی فقہ کی تعریف ہو العلم بالأحكام الشرعية العملية غلط ٹھری۔

قال الشارح: ”وهنا بحث: وهو أن من الأحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد، كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم، ومنها ما هو العكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس، وهنا ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القول أو كل واحد من القول، ومعرفة الأحكام من هذا القبيل، إذ معرفة جميع الأحكام معرفة كل حكم، وبالعكس، وإن التزم أن معرفة جميع الأحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تنهاى الحوادث لا ينافى ذلك فالظاهر أنه قصد بالكل مجموع الأحكام الماضية والآتية، وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل يلتفت إليه ذهن المجتهد حيث علل عدم إرادة الأول بلا تنهاى الحوادث، والثاني بثبوت لا أدري“۔
تشریح:

یہاں سے شارح کی غرض مصنف پر اعتراض کرنا ہے کہ مصنف نے جو کل مجموعی اور کل افرادی یعنی پہلے اور دوسرے احتمال میں جو تقابل بیان کیا ہے، وہ غلط ہے، حالانکہ ان میں اتحاد ہے، کیونکہ بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا مجموعہ پر حمل کرنا صحیح ہوتا ہے مگر وہ کل واحد پر صحیح نہیں ہوتا جیسے ”کل القوم يرفع هذا الحجر“ یہاں پر مجموعہ کے ساتھ تعلق تو درست ہے کہ سارے لوگ مل کر اس پتھر کو اٹھائیں لیکن ایک ایک کے ساتھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اتنا بھاری پتھر ہر ایک کہاں اٹھا سکتا ہے اور بعض احکام اس کے برعکس ہوتے ہیں، جیسے: ”كل واحد من الناس يكفيه الطعام“ یعنی مختصر سا طعام ہر ایک کو تو کافی ہو سکتا ہے لیکن پوری جماعت کو کافی نہ ہوگا اور بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا تعلق کل مجموعہ سے جو کل واحد سے کوئی فرق نہیں پڑتا، جیسے: ضربت كل القول یا كل واحد من القوم تو

یہاں پر ضرب کا حکم ایسا ہے کہ مجموعہ کے ساتھ اس کا تعلق ہو یا ہر ایک سے دونوں صورتوں میں مطلب ایک ہی بنتا ہے تو اب سوال یہ ہے کہ معرفۃ الأحكام والا حکم بھی ایسا ہی ہے کہ اس میں مجموعہ اور کل واحد کے درمیان کوئی فرق نہیں اگر ایک آدمی ہر حکم کو جانتا ہو تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ مجموعہ احکام کو جانتا ہے اور اگر مجموعہ کو جانے پھر بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ کل واحد کو جانے والا ہے، لہذا مصنف کا تقابل کے طور پر ذکر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اگر مصنف یوں التزام کر کے جواب دے کہ مجموعہ احکام سے مراد عام ہیں کل واحد یا بعض۔ کل واحد والی شق میں اس قسم کی تعیم نہیں لہذا تقابل ہو گیا۔ یہ جواب بھی غلط ہوگا اس لیے کہ مصنف نے آگے جو شق کے مراد نہ لینے کی علت بیان کی ہے لعدم تنہای الحوادث اس کا انطباق نہیں ہو سکے گا وجہ یہ کہ جب بعض احکام مراد ہیں تو عدم تنہای الحوادث اس کے خلاف نہ ہوگا۔

والظاہر أنه قصد... الخ سے شارح اپنی طرف سے جواب دیا کہ مجموعہ احکام مراد ہیں کل احکام ماضیہ (گزرے ہوئے) اور آتیہ (آنے والے) تا قیامت کیونکہ اس کے مراد نہ لینے کی علت ساتھ لا تنہای الحوادث کے اور کل واحد سے موجود فی الحال مراد ہیں اور ان کے مراد نہ لینے کی علت لثبوت لا ادری بیان کی ہے اور لا ادری اس وقت کہا جاسکتا ہے جب حکم وجود میں آچکا ہو۔ لہذا اس تغائر سے ثابت ہو جانے کے بعد تقابل درست ہے۔

قال الشارح: "ولما أحاجب ابن الحاجب بأن المراد بالأحكام المجموع، ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بأن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه، والقريب غير مضبوط إذ لا يعرف أن أي قدر من الاستعداد يقال لها التهيؤ القريب. ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد كل واحد من الحوادث استجماعه المأخذ والأسباب والشروط التي يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع إليها في معرفة الأحكام رده المصنف بأربعة أوجه".

تشریح:

علامہ صدر الشریعہ نے شوافع کی طرف سے نقل شدہ فقہ کی تعریف کو رد کیا تھا کہ احکام میں جو چار احتمال تھے چاروں احتمال غلط ہیں، لہذا یہ تعریف بھی غلط ہے۔ علامہ ابن حاجب نے شوافع کی طرف سے

جواب دیا کہ ہم احکام سے مراد مجموعہ کل احکام مراد لیتے ہیں، باقی رہا کہ کل مجموعہ احکام تو کسی کو معلوم نہیں ہو سکتے، تو انہوں نے کہا کہ ہم علم بالا احکام سے معلوم کرنے کی استعداد اور صلاحیت مراد لیتے ہیں تو مصنف نے ابن حاسب کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر آپ ”تہینو“ سے استعداد بعیدہ مراد لیتے ہیں وہ تو ہر شخص کے اندر موجود ہے پھر تو ہر شخص کا فقیہ مجتہد ہونا لازم آتا ہے اور اگر استعداد قریبہ مراد لیتے ہو تو اس کے لیے کوئی ضابطہ کلیہ نہیں کہ اتنی قدر استعداد کو ”تہینو“ قریب کہا جائے گا بہر حال ایک مبہمی بات ہے۔ پھر ابن حاسب نے جواب دیا کہ ہماری مراد تہینو سے تہینو قریب ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص کو مأخذ (قرآن حدیث) معلوم ہو اور اجتہاد کے لیے ضروری اسباب و شرائط مثلاً قواعد صریفہ و نحو یہ حاصل ہوں تو ایسا شخص بوقت ضرورت ہر آنے والے حادثے اور واقعہ کا حکم بذریعہ اجتہاد اپنی خداداد صلاحیت کے معلوم کر سکے اور ہماری مراد تہینو قریب سے اس قسم کی صلاحیت مراد ہے تو ماتن نے اس کا چاروہ سے رد کیا ہے اگر تہینو مذکور کافی ہوتا تو ہر ایک مجتہد کو ہر مسئلہ معلوم ہوتا حالانکہ امام ابو حنیفہ جیسے شخصیت کو ہر کام معنی معلوم نہ ہو سکا کہ دہر کتنی قدرت کا نام ہے، اگر تہینو مذکور کافی ہوتا تو کسی مجتہد کو غلطی واقع نہ ہوتی، بعض حوادث اور واقعات ایسے ہیں کہ ان میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی، تعریفات میں لفظ ”علم“ بول کر اس قسم کا تہینو مخصوص مراد لینا جس کی لیے کوئی قرینہ نہ ہو درست نہیں۔

قال الشارح: ”يمكن الجواب عنها بأننا لا نسلم أن عدم تيسر معرفة بعض الأحكام لبعض الفقهاء أو الخطأ ينافي التهينو بالمعنى المذكور، لحواز أن يكون ذلك بتعارض الأدلة، أو وجود المانع، أو معارضة الوهم العقل، أو مشاكلته الحق الباطل، ونحو ذلك ولا نسلم أن شيئا من الأحكام التي لم يرد بها نص ولا إجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد، يدل عليه حديث معاذ -رضي الله عنه- حيث اعتمد على الاجتهاد برأيه فيما لا يحسد فيه النص، ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم فإن لم يكن حملا للاجتهاد، ولا نسلم لا دلالة للفظ العلم على التهينو المخصوص فإن معناه: ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الأحكام، وإطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم ”علم كذا وكذا“ فإن المحققين على أن المراد به هذه الملكة ويقال لها: الصناعة أيضا،

لا نفس الإدراك، و كقولهم: وجه الشبه بين العلم والحیوة كونهما جهتی إدراك .
تشریح:

یہاں سے شارح مذکورہ چاروں اعتراضات کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ حاصل یہ کہ اگر کسی مجتہد کو تعارض ادلہ کی وجہ سے یا موانعات موجود ہونے کی وجہ سے، مثلاً: سرور وغیرہ کے، اجتہاد نہ ہو سکے تو یہ تھیبہ مخصوص کے منافی نہیں ہے، اسی طرح اگر معارضہ وہم یا کی وجہ سے حق و باطل کے اشتباہ کی وجہ سے کسی مسئلے میں غلطی واقع ہو جائے تو تھیبہ مخصوص کے منافی نہیں، اسی طرح یہ بھی ہم تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں کہ جس حکم میں قرآن و حدیث سے کوئی نص موجود نہ ہو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی اگر ایسی بات ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ کو جب یمن کی طرف بھیج رہے تھے اور فرمایا کہ اے معاذ! اگر آپ کو قرآن و حدیث سے مسئلہ نہ مل سکے تو کیا کرو گے؟ تو کہا کہ اجتہاد برائے تو یہاں پر آپ خاموش ہو گئے وگرنہ آپ فرماتے ان لم تجد محلاً و مساعداً للاجتہاد۔ معلوم ہوا کہ ہر وہ حکم جو قرآن و حدیث میں منصوص نہ ہو اس میں اجتہاد ہو سکتا ہے۔ باقی مصنف کا کہنا کہ علم بول کر تھیبہ اور ملکہ مراد لینا صحیح نہیں ہے یہ بات بھی صحیح نہیں اور علم بمعنی ملکہ کے علوم کی تعریفات میں عام ہے چنانچہ محققین فرماتے ہیں کہ جہاں پر کسی علم کی تعریف کرتے ہوئے کہا جاتا ہے علم کذا، مثلاً: نحو علم باصول يعرف بها أحوال... إلخ تو اس سے مراد ملکہ ہے جس کو یہ لوگ مناعت بھی کہتے ہیں نہ کہ علم وادراک مراد ہے اسی طرح یہ جو کہا جاتا ہے کہ عالم جی کی مثل ہے اور جاہل مردہ کی مثل ہے، یا علم حیات کی مثل ہے اور جہل موت کی مثل ہے تو علم بمعنی ملکہ کے ہے کیونکہ علم اور حیات کے درمیان جو وجہ تشبیہ بیان کی جاتی ہے وہ کونہما جہتی إدراك تو اس کا مطلب یہ ہے جیسے کہ علم بمعنی ملکہ و ذریعہ ادراک ہے اسی طرح حیات بھی جہت و ذریعہ ادراک ہے تو ظاہر ہے کہ یہاں علم بمعنی ملکہ کے ہے اور اگر علم بمعنی ادراک و جانے کہو تو کلام مہمل ہو جاتا ہے۔

قال الشارح: "قوله: بل هو تعريف مخترع للفقہ بحیث ینضبط معلوماتہ والتقیید

بكل الأحكام ینخرج به البعض إلا أنه یدل علی أنه إذ ظهر نزول الوحي بحکم أو حکمین فالعالم به مع الملکة المذکورة لا یسمى فقیها وإذا علم ثلثة أحكام یسمى فقیها . وقید نزو

ل الوحی ”بالظہور“ احتراز عما إذا نزل به الوحی و لم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته“
تشریح:

ماتن نے شوافع کی تعریف کو محدث و شہرہ آنے کے بعد اپنی طرف سے تعریف کی ہے ہو العلم
بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحی بها والتي انعقد الإجماع عليها
من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها یعنی ان تمام احکام کو جاننا جن کے متعلق وحی کا نزول
ظاہر ہو چکا، یا اجماع منعقد ہو چکا ہے اور باقی احکام کے استنباط کا ملکہ موجود ہو۔ اب اس تعریف سے فقہ
ایک منضبط اور قطعی علم ہو گیا بخلاف شوافع کی تعریف کے اس میں فقہ علم بالا احکام کا نام تھا جو کہ مبہم اور غیر
معین تھے پھر مصنف کی تعریف میں ”بكل الأحكام“ کی قید لگا کر بعض احکام کو خارج کر دیا کہ بعض
احکام کے جاننے کو فقہ نہیں کہا جائے گا ہاں اگر ابھی تک کل احکام ایک یا دو کا نزول ہوا ہے اس کو فقہ نہیں
کہا جائے گا، کیونکہ احکام جمع ہے اور جمع کے کم از کم تین افراد ہوتے ہیں تو تین احکام کے جاننے کے بعد
ملکہ استنباط کے ساتھ فقہ کہلائے گا، پھر نزول کو ”ظہور“ کے ساتھ مقید کیا ہے اس لیے کہ صرف احکام کا نزول
کافی نہیں بلکہ فقہ تک ان کا ظہور اور پہنچنا بھی ضروری ہے لہذا اگر احکام تو نازل ہو چکے ہیں مگر فقہ کے
پاس ان کا ظہور نہیں ہوا تو فقہ کے لیے ان کا جاننا ضروری نہیں اور ان کے نہ جاننے سے اس کی فقہیت
پر کوئی اثر نہ ہوگا۔

قال الشارح: ”قوله ”مع ملكة الاستنباط“ أي: العلم بما ذكر يشترط كونه مقرونا
بملكة الاستنباط الفروعية القياسية من تلك الأحكام أو استنباط الأحكام من أدلتها حتى
أن العلم بمعرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من
الفقه والأول أوجه“.

تشریح:

یہاں ماتن نے جو فقہ کی تعریف میں مع ملكة الاستنباط کے الفاظ استعمال کیے ہیں اس کی دو
توجیہیں کرنا چاہتے ہیں ”الاستنباط“ کی الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے اگر مضاف الیہ مسائل
قیاسیہ کو بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ مجتہد کو علم بالوحی کے ساتھ ساتھ ان احکام سے مسائل قیاسیہ کے

استنباط کا ملکہ بھی ہو، اگر مضاف الیہ احکام کو بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا علم بما نزل به الوحی و انعقد علیہ الإجماع کے ساتھ ان احکام کو ان کے دلائل سے استنباط کرنے کا ملکہ بھی موجود ہو یعنی اگر ایک آدمی محض اپنی لغت دانی کی بنا پر احکام کو سمجھ سکتا ہے باقی اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے حکم معلوم کرنے کی صلاحیت نہیں تو اس کو مجتہد نہ کہا جائے گا مگر پہلی توجیہ زیادہ ظاہر ہے کہ کیونکہ مجتہد اس کو کہا جاتا ہے جو احکام منصوصہ سے مسائل فرعیہ قیاسیہ مستنبط کر سکے، مثلاً شراب حرام ہے یہ حکم منصوص ہے اب جو اس سے بھنگ ایون کا حکم بھی معلوم کرے اس کو فقیہ کہا جائے گا۔

قال الشارح: "قوله "لا المسائل القیاسیہ" ای: لا یشرط فی الفقه بالعلم بالمسائل القیاسیہ لأنها نتیجة الفقهة والاجتهاد، لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فیتوقف العلم لها علی كون الشخص فقیها فلو توقف الفقهة علیها لزم الدور. فإن قیل: هذا إنما یستقیم فی أول القائسین، وأما بعده فیحوز أن یشرط فیہ العلم بالمسائل القیاسیہ التی یستنبطها المجتهد الأول من غیر دور. قلنا: لا یحوز للمجتهد التقليد بل یحب علیہ أن یعرف المسائل القیاسیہ بالاجتهاد فلو اشترط العلم لزم الدور - نعم یشرط أن یعرف أقوال المجتهدین فی المسائل القیاسیہ لئلا يقع فی مخالفة الإجماع .

تشریح:

ماتن نے کہا کہ مجتہد کے لیے علم بما نزل به الوحی اور اجماعی مسائل کو جاننا ضروری ہے نہ کہ قیاسی مسائل کو۔ اب شارح اس عدنی شرط کی وضاحت پیش کرنا چاہتے ہیں کہ مجتہد کے لیے مسائل قیاسیہ کا جاننا شرط نہیں، اس لیے کہ مسائل قیاسیہ خود اس مجتہد کی فقہت کا نتیجہ ہیں اب اگر مجتہد کے فقیہ بننے کے لیے انہی مسائل کو جاننا شرط کر دیا جائے تو دور لازم آئے گا۔ دور کا معنی ہے توقف الشئ علی ما یتوقف هو علی ذلك الشئ تو مجتہد کی اپنی فقہت اپنی فقہت پر موقوف ہو جائے یہ دور ہے، جو کہ محال ہے۔

إن قیل... إلخ سے سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ اولیٰ مجتہد میں آپ کی بات تو ٹھیک ہے کہ دور لازم آئے گا لیکن اگر بعد میں آنے والے مجتہد کے لیے پہلے مجتہد کے مسائل قیاسیہ

مستبطہ کو جاننا شرط کر دیا جائے تو اس میں تو کوئی دوہ نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس وقت جب بعد کے مجتہد نے اپنے سے پہلے مجتہد کے مسائل قیاسیہ باقاعدہ طور پر تسلیم کر لیے تو یہ واضح طور پر تقلید ہے جو مجتہد کے لیے جائز نہیں، بلکہ پچھلے مجتہد کے لیے ضروری ہے اس کے مسائل قیاسیہ کو بھی اپنی صوابدید اور اجتہاد پر پرکھے، اب اگر انہیں صوابدید میں مسائل کو اس کے لیے جاننا ضروری قرار دیتے ہیں تو دور لازم آئے گا ہاں البتہ یہ بات ٹھیک ہے کہ گذشتہ مجتہدین حضرات کے وہ اقوال جو مسائل قیاسیہ کے متعلق ہیں ان کو ضرور ذہن نشین رکھے تاکہ مجتہدین کے اجماع کی مخالفت نہ کر بیٹھے۔

قال الشارح: "فإن قيل: المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها إذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الأخير العلم بها. قلنا: نزول الوحي بها إنما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني، وليس له تقليد للأول فلا يشترط له معرفته، ويمكن أي: يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس."

ترجمہ:

یہاں ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دینا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماقبل میں آپ نے کہا کہ قیاس حکم کے لیے مظہر ہوتا ہے مثبت نہیں ہوتا، بلکہ مثبت درحقیقت وحی ہوتی ہے اب مجتہد اخیر کے لیے مسائل قیاسیہ جاننا شرط ہونا چاہیے کیونکہ وہ وحی ہیں۔ جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ مجتہد سابق کے لحاظ سے تو وحی کہہ سکتے ہیں، لیکن مجتہد اخیر کے لیے یانی الواقع وحی ہو تو ایسا نہیں اس لیے کہ اس میں خطا کا احتمال ہے، اور مجتہد اخیر اگر ان مسائل کو جانے کا تو بطور مسائل قیاسیہ ہونے کے حالانکہ اس کو تقلید جائز نہیں۔

يمكن... إلخ سے دوسرا جواب دیا ہے کہ فقیہ کے لیے علم بما ظهر بہ نزول الوحي شرط ہے بشرطیکہ وہ نزول بلا واسطہ ہو اور جو بواسطہ قیاس کے نزول ہو اس کا جاننا شرط نہیں۔

قال الشارح: "ثم ههنا أبحاث: الأول: أن المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم على ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الأيام والأعصار فيكون علما بحملة من الأحكام،

ویوما اکثر فاکثر، وهکذا یتزاید الی انقراض زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم أخذ یتزاید بحسب الأعصار وانعقاد الإجماعات وأیضا ینقص بحسب النواسخ والإجماع علی خلاف أخبار الآحاد.

تشریح:

یہاں سے مصنف کی بیان کردہ تعریف پر چند اعتراضات کر رہے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر فقہ اصطلاحی کی تعریف کرنا مقصود ہے اور فقہاء کے نزدیک فقہ ایک علم مخصوص کا نام ہے، جس طرح کہ باقی علوم نحو، صرف وغیرہ ہیں حالانکہ مصنف کی تعریف سے تو معلوم ہوتا ہے کہ فقہ کوئی مخصوص علم نہیں بلکہ گھٹنے بڑھنے والا مفہوم کلی ہے، کیونکہ مصنف کے نزدیک فقہ علم بما ظہر نزول الوحی بہ أو انعقد علیہ الإجماع کا نام ہے تو جیسے احکام کا نزول زیادہ ہوتا جائے گا یا اجماعات کا انعقاد ہوتا جائے گا، فقہ بھی بڑھتا جائے گا۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ تک بڑھتا رہے گا پھر خبر واحد کے خلاف اجماع ہونے اور نواسخ کے ظہور کے ساتھ کم ہوتا جائے گا۔

قال الشارح: "الثانی: أن التعریف لا یصدق علی فقہ الصحابة فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعدم الإجماع فی زمانه، فکأنه أراد أنه العلم بما ظہر نزول الوحی به فقط إن لم یکن الإجماع وبه وبما انعقد علیہ الإجماع إن کان. ومثله فی التعریفات بعید".

تشریح:

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی تعریف صحابہ کرام کی فقہیت پر صادق نہیں آتی کیونکہ مصنف نے اجماعی مسائل کو جانتا شرط قرار دیا، جبکہ صحابہ کے زمانہ میں نزول وحی کے زمانہ کی وجہ سے اجماع کا وجود نہ تھا اب گویا یوں کہنا پڑے گا کہ "فقہ نام ہے صرف علم بما ظہر نزول الوحی کا اگر اجماع نہ ہو جیسا کہ صحابہ کے زمانہ میں" اور "فقہ نام ہے کہ علم بما ظہر نزول الوحی اور بما انعقد علیہ الإجماع اگر اجماع موجود ہو جیسا کہ صحابہ کے بعد کے زمانہ میں حالانکہ اس قسم کی تشکیک تعریفات میں بعید ہوتی ہے۔

قال الشارح: "الثالث: أنه یلزم أن یکون العلم بالأحكام القیاسیہ خارجا عن الفقه،

وذلك عندهم معظم مسائل الفقه، اللهم إلا أن يقال أنه فقه بالنسبة إلى من أدى إليه اجتهاده، إذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة إلى كل مجتهد شيئا آخر“.

تشریح:

تیسرے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے چونکہ فقہ علم بما ظہر نزول الوحي وبما انعقد عليه الإجماع کو قرار دیا ہے تو لازم آئے گا کہ علم بالأحكام القياسية فقہ سے خارج ہو حالانکہ فقہاء کرام کے نزدیک مسائل کی بڑی تعداد احکام قیاسیہ ہیں، جو مصنف کی تعریف سے فقہ سے خارج ہو رہے ہیں اللهم إلا أن يقال... إلخ شارح فرماتے ہیں کہ لایہ کہ یوں کہا جائے کہ مجتہد کے اپنے مسائل قیاسیہ اپنے لیے فقہ ہیں، کیونکہ اس کے لیے ما ظہر بہ نزول وحی کے قبیل سے ہے اس وقت ہر مجتہد کی فقہ الگ الگ ہوگی، کیونکہ ہر ایک کے مسائل قیاسیہ ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں۔

قال الشارح: ”الرابع: أنه إن أريد بظهور نزول الوحي الظهور في الحمله، فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة، كما رجعوا في كثير من الوقائع إلى عائشة، ولم يقدح ذلك في فقاہتهم وإن أريد الظهور على الأعم الأغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة، وتفرقهم في الأسفار، أو الأشغال، ولو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الأحاد من الفقه حتى يصيرت شائعا ظاهرا على الأكثر فيصير فقها. وبالحمله هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال“.

تشریح:

چوتھے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے ما ظہر بہ نزول الوحي کے جاننے کو شرط قرار دیا ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ کی مراد ظہور سے اگر یہ ہے کہ تمام صحابہ کو معلوم ہو تو یہ غلط ہے، کیونکہ بہت سارے صحابہ کو کتنے مسائل معلوم نہ ہوتے تھے اور حضرت عائشہ کی طرف رجوع کرتے تھے لیکن پر بھی ان کی فقاہت پر کوئی اثر نہ پڑا اور اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ اکثر اہل علم کو معلوم ہو تو یہ بھی تب ہو سکتا ہے

جب کہ کل تعداد معلوم ہو حالانکہ کثرت رواۃ کی وجہ سے اور کام کاج اور اسفار میں مشغول ہونے کی بناء پر کل تعداد معلوم نہیں ہو سکتی، تو اکثر اور اعم کس طرح معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر تسلیم بھی کر لیں تو پھر لازم آتا ہے جو احکام بطور خبر واحد کے پہنچیں وہ فقہ سے خارج ہوں۔ بہر کیف مصنف کی بیان کردہ تعریف اشکال اور گڑبڑ سے خالی نہیں۔

قال الشارح: "قوله: فبحوابه أولا مشعر بأن ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظني، ثم ما أورده النص والإجماع أيضا إنما يكون قطعيا إذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا، للقطع بأن الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد ظنية".

تشریح:

مصنف نے فقہ کو قطعی بنانے کے لیے جواب دیا تھا کہ ہمارے نزدیک فقہ ان احکام کا نام ہے، جن کے ساتھ نزول الوحي ہو چکا ہو یا اجماع منعقد ہو چکا ہو اور ظاہر ہے کہ اس وقت فقہ قطعی ہو جائے گا۔ یہاں سے شارح اس جواب کی دو کمزوریاں بیان کر رہے ہیں۔ پہلی یہ کہ پھر اس وقت فقہ سے وہ احکام خارج ہو جائے گے جس کے لیے قیاس مظہر ہو کیونکہ وہ ظنی ہیں۔ دوسری یہ کہ جو مسائل فقہ خبر واحد سے ثابت ہیں وہ بھی خارج ہو جائیں گے، کیونکہ وہ ظنی ہوتے ہیں پھر نص یا اجماع سے ثابت شدہ احکام بھی تب قطعی ہوں گے جب ان کا ثبوت قطعی ہو۔

قال الشارح: "قوله: وثالثا: هو الذي ذكر في "المحصول" وغيره أن الحكم مقطوع به والظن في طريقه. وتقريره: أنه لما دل الإجماع على وجوب العمل بالظن، وكثرت أخبار الآحاد في ذلك، حتى صارت متواتر المعنى. وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الأحكام وصار ذلك بمنزلة نص قطعي. من الشارع علما أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله، فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح إطلاق العلم على إدراكه. هذا على تقدير تصويب كل مجتهد".

تشریح:

یہاں سے فقہ کو قطعی بنانے کی تیسری توجیہ ہے جس کو امام رازی نے اپنی کتاب المحصول میں ذکر

کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حکم تو قطعی ہوتا ہے البتہ مجتہد جس طریق اور راستہ سے یعنی غلبہ ظن سے پہنچا ہے، وہ طریق ظنی ہے، جس طرح آپ کو کسی منزل مقصد تک جانا ہے اپنے انداز سے ایک راستہ پر چل رہے ہیں اور اس راستہ سے حقیقتاً آپ منزل مقصود تک پہنچ گئے تو اب مقصود تو آپ کو قطعی طور پر حاصل ہو گیا، لیکن وہ راستہ ظنی تھا۔ اس کی مزید توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اجماع بھی اس بات پر ہے کہ غلبہ ظن واجب العلم ہے اور اخبار آحاد تو بکثرت اس بارے میں آچکی ہیں اگرچہ تو اثر لفظی موجود نہیں مگر کثرت کی بناء پر تو اثر معنوی کی حد کو پہنچی ہوئی ہیں تو گویا کہ شارع کی طرف سے بمنزلہ نص قطعی کے ہو گیا، جو مجتہد کا مظنون ہے وہ عند اللہ ثابت اور قطعی ہے، لہذا اس وقت فقہ پر علم اور ادراک کا اطلاق درست ہوا۔ یہ تقریر اور توضیح اس وقت ہے جب یہ قول لیا جائے کہ کل مجتہد مصیب۔

قال الشارح: "فإن قيل: المظنون ما يحتمل النقيض، والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان. قلنا: يكون مظنونا، فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس، وهو أنه قد علم كونه مظنونا للمجتهد، وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الأمر قطعاً، على تصويب كل مجتهد. وأما على تقدير أن المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد، فهو واجب العمل أو هو ثابت بالنظر إلى الدليل، وإن لم يكن ثابتاً في علم الله تعالى، فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر إلى الدليل قطعياً، لكن يلزم على الأول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام، وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر إلى الدليل الظني وإن لم يعلم ثبوته في الواقع قطعياً، وأنت تعلم أن الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع. غاية ما أمكن في هذا المقام ذكر بعض المحققين في شرح المنهاج: وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله تعالى، وإلا لم يجب العلم به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله فهو معلوم قطعاً، فكل ما يجب العمل به قطعاً معلوم قطعاً، فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً، فالفقه علم قطعي والظن وسيلة إليه. وحاصله إنا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به

قطعا علم قطعا أنه حکم الله تعالى ، لم لا يجوز أن يحب العلم قطعا لما يظن أنه حکم الله تعالى فقله : "ولا لم يحب العمل به عين النزاع وإن بنى ذلك على أن كل ما هو مظلون للمجتهد فهو حکم الله تعالى قطعا ، كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له أصلا " .

تشریح:

یہاں سے سوال کر کے اس کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا جو مجتہد مظلون ہوتا ہے وہ قطعی اور ثابت عند اللہ ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے، کیونکہ مظلون ہوتا ہے جو فیض کا احتمال رکھے، بخلاف قطعی کے اس میں جانب مخالف کا بالکل احتمال نہیں ہوتا لہذا ان کا آپس میں تضاد ثابت ہوا تو کس طرح آپ نے کہہ دیا کہ جو مظلون مجتہد وہ معلوم اور قطعی ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر صورت کل مجتہد مصیب والی لی جائے تو اس وقت مظلون کا قطعی ہونا اس قیاس کو ملحوظ رکھنے سے ہو گا۔ مثلاً: هذا حکم علم کونہ مظلونا، و کل حکم علم کونہ مظلونا للمجتهد فهو ثابت عند الله " کونہ مظلونا للمجتهد " حد اوسط گرا دیں نتیجہ نکلے گا هذا حکم ثابت عند الله اور اگر مصیب کوئی ایک ہے والی صورت لی جائے تو تقریر یوں ہوگی هذا حکم علم کونہ مظلونا للمجتهد (صغریٰ) و کل حکم علم کونہ مظلونا للمجتهد فهو واجب العلم او هو ثابت بالنظر الى الدلیل (کبریٰ) تو اس سے بھی فقہ کا معلوم و مقطوع ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اس دلیل پر اعتراض کرتے ہیں و لکن یلزم علی الاول... إلخ فرماتے ہیں کہ نتیجہ کی پہلی شق کے مطابق لازم آتا ہے کہ فقہ علم بوجوب العمل کا نام ہو حالانکہ فقہ علم بالا حکام کا نام ہے و علی الثانی... إلخ دوسری شق کے مطابق لازم آتا ہے کہ اگر حکم دلیل ظنی سے ثابت ہو تو پھر بھی قطعی ہو حالانکہ دلیل ظنی سے حکم ظنی ثابت ہو گا نہ قطعی کیونکہ آپ کو بخوبی معلوم ہے کہ قطعی حکم اس کو کہتے ہیں مالا یحتمل عدم الثبوت فی الواقع اور ظنی وہ ہے جو ما یحتمل عدم الثبوت فی الواقع۔ بہر حال اوپر کی تقریر حکم کو قطعی بنانے کے لیے مخدوش ہوگئی، لہذا انتہائی کوشش کر کے اس مقام میں حکم کو قطعی بنانے کے لیے اگر کچھ کہا جاسکتا ہے تو وہی ہے جو بعض محققین نے شرح منہاج میں بیان کیا ہے محققین کے بیان کردہ قیاس کے اول

صغریٰ پر نقض کرتے ہیں کہ کل حکم یحب العمل بہ قطعاً علم قطعاً اُنہ حکم اللہ کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جس حکم کے متعلق منجانب اللہ ہونے کا ظن ہوا سپر بھی عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور الا لم یحب العمل بہ کے ساتھ دلیل پیش کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ بات تو خود متنازع فیہ ہے جو بات متنازع فیہ ہو اس کو دلیل بنانا غلط ہیں ہاں اگر ابتداء اس بات کو بنیاد بنایا جائے کہ جو مظنون مجتہد ہو وہ قطعاً حکم اللہ ہوتا ہے، جیسا کہ ان حضرات کا خیال تھا کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے تو پھر وجوب العمل کا تذکرہ درمیان میں لانا بالکل ضائع اور بے معنی ہے۔ وہ کچھ یوں ہے۔

قیاس اول:

صغریٰ: کل حکم یحب العمل بہ قطعاً علم قطعاً اُنہ حکم اللہ تعالیٰ۔ کبریٰ: ما علم قطعاً اُنہ حکم اللہ تعالیٰ فهو معلوم قطعاً۔ اور نتیجہ: کل ما یحب العمل بہ قطعاً معلوم قطعاً۔

قیاس دوم

صغریٰ: الحکم المظنون للمجتہد یحب العمل بہ قطعاً۔ کبریٰ: کل ما یحب العمل بہ قطعاً معلوم قطعاً۔ اور نتیجہ: الحکم المظنون معلوم قطعاً۔

تو اس طرح کی کوشش کے بعد حکم مظنون کا قطعی ہونا ثابت ہو گیا۔

قال الشارح: "قوله: أصول الفقه" ما سبق كان بيان مفهوم أصول الفقه، هذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم، من الأنواع المتحدة بحكم الاستقراء في الأربعة. ووجه ضبطه أن الدليل الشرعي إما وحى أو غيره، والوحى إن كان متلوفاً لكتاب وإلا فالسنة، وغير الوحى إن كان قول كل الأمة من عصره فالإجماع، وإلا فالقياس، أو أن الدليل إما أن يصل إلينا من الرسول عليه الصلوة والسلام أو لا، الأول: إن تعلق بنظمه الإعجاز فالكتاب، وإلا فالسنة. والثاني: إن اشترط عصمة من صدر عنه فالإجماع وإلا فالقياس."

تشریح:

متن کی عبارت کا ماقبل سے ربط اور غرض بیان کرنا چاہتے ہیں ماقبل میں یہاں تک اصول الفقه کا معنی اضافی بیان کیا کہ اصول کا کیا معنی ہوتا ہے اور فقہ کا کیا مفہوم ہوتا ہے۔ اب یہاں سے اصول

الفقہ کا مصداق بیان کرنا چاہتے ہیں کیونکہ مفہوم اور مصداق میں فرق ہوتا ہے، مثلاً: عبد اللہ کا معنی اور مفہوم ہے ”بندۂ خدا“ لیکن اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کا یہ نام تجویز کیا گیا ہے۔ اصول فقہ کا مصداق چار اقسام میں منحصر ہے کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل شرعی یا توحی ہو گی یا غیر توحی، اگر توحی ہے پھر دیکھیں گے کہ وحی متلو ہے تو کتاب اللہ اور اگر وحی غیر متلو ہے تو سنت اور اگر دلیل شرعی غیر توحی ہے تو دیکھیں گے کہ اپنے زمانہ کے کل علما کا قول ہے تو اجماع ورنہ قیاس۔ دلیل حصر یوں بھی کہی جاسکتی ہے کہ دلیل شرعی بواسطہ پیغمبر علیہ السلام ہم تک پہنچی ہوگی یا نہ، اگر بواسطہ پیغمبر کے پہنچی ہے تو دیکھیں گے اس کے الفاظ معجز ہیں یا نہیں، اگر الفاظ معجز ہیں تو کتاب اللہ، وگرنہ سنت رسول اللہ۔ اگر درمیان میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ نہیں تو پھر دیکھیں گے کہ ایسے لوگوں سے صادر ہوئی ہے جن کا معصوم اور محفوظ عن الخطاء ہونا شرط ہے تو اجماع اور اگر محفوظ عن الخطاء ہونا شرط نہیں تو قیاس، کیونکہ قیاس میں مجتہد سے غلطی صادر ہو سکتی ہے۔

قال الشارح: ”قوله: وأما الشرائع من قبلنا، والتعامل، وقول الصحابة، ونحو ذلك فراجعة إلى الأربعة، وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها، وإلا فلا دخل للرأى فى إثبات الأحكام۔ وما جعله بعضهم نوعاً خامساً من الأدلة، وسماه الاستدلال فحاصله يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الإجماع. صرح بذلك فى الأحكام ثم الثلاثة الأول أصول مطلقة، لكونها أدلة مستقلة مثبتة للأحكام. والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم إليه ظاهراً دون وجه، لكونه فرعاً للثلاثة لا ابتناء على علة مستتبطة من موارد الكتاب والسنة، والإجماع والأصل الرابع القياس المستتبطة من هذا الأصول الثلاثة“۔
تشریح:

یہاں ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کا اصول الفقہ یعنی دلائل فقہ کو چار انواع میں بند کرنا صحیح نہیں، بلکہ کچھ اور ادلہ ہیں، مثلاً: پہلی شریعتیں بسا اوقات ان سے بھی دلیل پکڑی جاتی ہے، دوسرا تعامل الناس یعنی صحابہ کرام کے زمانہ سے ایک کام ہوتا آ رہا ہے تو یہ بھی جواز کی دلیل ہوتی ہے، تیسرا صحابی کا قول، چوتھا المعقول جس کو استدلال بھی کہتے ہیں۔ یہاں جواب دیا کہ یہ کوئی جدا مستقل

ادلہ نہیں، بلکہ مذکورہ چار کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہیں کہ اگر پہلی شریعت کی بات قرآن میں ذکر ہے تو کتاب اللہ میں شمار ہوگی اور اگر حدیث میں مذکور ہے تو سنت میں شمار ہوگی۔ تعامل الناس در حقیقت اجماع میں داخل ہے۔ اسی طرح قول صحابی اگر مدرک بالقیاس نہیں تو حدیث میں داخل ہے اگر مدرک بالقیاس ہے تو قیاس میں داخل ہے۔ باقی ”المعقول“ جس طرح کہ صاحب ہدایہ عام طور پر اس قسم کے عقلی دلائل پیش کرتا ہے یہ بھی درحقیقت قرآن حدیث اجماع کی روشنی میں ہوتا ہے لہذا اس کو بھی ان کی طرف راجع سمجھا جائے گا۔

ثم الثلاثة الأول... إلخ سے کہتے ہیں کہ پہلے تین اصول کتاب، سنت اور اجماع اولہ مطلقہ کاملہ ہیں بخلاف قیاس کے کہ من وجہ اصل ہے کیونکہ بظاہر حکم کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے، مگر من وجہ فرع بھی ہے کیونکہ درحقیقت حکم کی نسبت اس علت کی طرف ہوتی ہے جو قرآن و سنت یا اجماع سے مستنبط ہوتی ہے۔ قیاس تو محض حکم ظاہر کرتا ہے، ثابت نہیں کرتا اور حکم مخصوص میں تعین کا کام کرتا ہے، مثلاً پہلے حرمت شراب کے ساتھ مخصوص تھی، قیاس نے علت نشہ کو ڈھونڈ کر عام کر دیا یہاں تک بھنگ افیون وغیرہ کو حرام کر دیا اس فرق کو ظاہر کرنے کے لیے یوں کہا جاتا ہے أصول الفقہ ثلاثة: الكتاب، والسنة، والاجماع، والأصل الرابع القياس المستنبط من هذا الأصول الثلاثة تو قیاس کو بقیہ نینوں سے الگ ذکر کیا جاتا ہے وہ قیاس جو کتاب اللہ سے مستنبط ہو، جیسے: حرمت لواطت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے وہ قیاس جو مستنبط من الحدیث ہو، جیسے: چوڑے گچ کو اشیاء سترہ پر قیاس کر کے بوجہ علت قدر اور جنس کے کئی بیشی کو ناجائز ٹھہرایا گیا۔ وہ قیاس جو اجماع سے مستنبط ہو، جیسے: ام المرنیہ کی حرمت کو قیاس کیا گیا ہے أم أمته التی وطنها پر اور اپنی لونڈی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔ تفصیلات متن میں موجود ہیں۔

قال الشارح: ”وأعترض عليه بوجوه: الأول: أنه لا معنى للأصل المطلق إلا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر، أو لم يكن ولهذا صرح إطلاقه على الأب وإن كان فرعاً. الثاني: أن السبب القريب لشيء مع أنه مسبب عن البعيد أولى بإطلاق إسم السبب عليه من البعيد وإن لم يكن مسبباً عن شيء آخر. الثالث: أن أولية بعض الأقسام في

معنى التقسيم لازمة فى كل قسمته، فيلزم أن يفرد القسم الضعيف، فيقال، مثلا: الكلمة قسمان: لاسم، وفعل، والقسم الثالث هو الحرف. الرابع: أن تغيير الحكم من المخصوص إلى العموم لا يمكن إلا بتقريره فى صورة أخرى وهو معنى الأصالة المطلقة. الخامس: أن الإجماع أيضا يفتقر إلى السند فينبغى أن لا يكون أصلا مطلقا“.

تشریح:

شارح یہاں سے قیاس کو مطلق و کامل اصل نہ کہنے پر چار اعتراض نقل کر رہا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اصل مطلق و کامل اس کو کہتے ہیں کہ جس پر دوسری چیز کی بناء ہو، بس اتنا کافی ہے باقی وہ خود او رشی پر مبنی ہو یا نہیں یہ کوئی شرط نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ باپ کو بیٹے کے لیے اصل کہا جاتا ہے۔ حالانکہ اگر اصل ہونے کے لیے من کل الوجوہ اصلیت ضروری ہوتی تو باپ کو اصل نہ کہا جاتا، کیونکہ وہ اپنے باپ کا محتاج ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کہ ایک شئی کے دو سبب ہیں سبب قریب اور سبب بعید باوجودیکہ سبب قریب مسبب اور محتاج ہو اور سبب بعید کسی کا مسبب یا محتاج نہ ہو پھر بھی اس شئی کے لیے سبب بننے کے لیے اولیٰ اور احق سبب قریب ہے نہ کہ بعید، مثلاً: یہاں پر حکم کے دو سبب ہو گئے سبب قریب قیاس ہے اور سبب بعید وہ نص جس سے قیاس مستنبط ہے، باوجودیکہ قیاس محتاج ہے نص کا اور نص کسی کی محتاج نہیں پھر بھی اصل کہلائے جانے کا حقدار قیاس ہو گا نہ نص۔

تیسرا اعتراض یہ کہ بعض اقسام کا قویٰ اور دوسرے بعض کا ضعیف ہونا تو تقریباً ہر تقسیم میں ہوتا ہے پھر تو لازم ہے کہ ہر تقسیم کے اندر اس قسم کے عنوانات کے ذریعے ان کا فرق ظاہر کیا جاتا مثلاً کلمہ کی تقسیم یوں کی جاتی ہے الكلمة قسمان اسم، وفعل، والقسم الثالث حرف حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

چوتھا اعتراض یہ کہ آپ نے قیاس کا اثر یہ بتایا کہ وہ حکم خاص کو عام بنا دیتا ہے اور یہ تبھی ہو سکتا ہے کہ جب اس کو دوسری صورت بخشے اور پہلی صورت سے بالکل دوسری مختلف شکل میں موجود کرے، یہی تو اصل کامل کا مطلب ہوتا ہے۔

پانچواں اعتراض یہ کہ اگر قیاس بوجہ علت کی طرف محتاج ہونے کے اصل کامل نہیں تو اجماع کو بھی اصل کامل کہنا غلط ہوگا، کیونکہ اجماع بھی تو سند اور سہارے کا محتاج ہوتا ہے اجماع کرتے وقت علماء کے سامنے لازماً کوئی سند ہوتی ہے، اگرچہ ضعیف حدیث کیوں نہ ہو جس کو مدار بنا کر اس پر اجماع کر لیتے ہیں یوں بالکل نہیں ہو سکتا کہ بلا سند کے مدار بنائے اجماع کر لیں یہ تو ہوائی اجماع ہوگا جو کہ سراسر غلط ہے۔

قال الشارح: "والجواب عن الأول: إنا لا ندعى أن لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الأصل بل الأصل مقول بالتشكيك، وأن الأصل الذي مستقل في معنى الأصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب، مثلاً أقوى من الأصل الذي يبتنى في ذلك لا معنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه بالحقيقة مبتنى على ذلك الشيء كالقياس، وإلا ضعيف غير داخل في الأصل المطلق بمعنى الكامل في الأصالة وهذا بين. وأما الأب فإنما يبتنى على أبيه في الوجود لا في الأبوة والأصالة للولد، فلا يكون مما ذكرنا في شيء، وعن الثاني أن السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضى إليه - وأثر البعيد إنما في الوسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه، فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والأصالة لذلك الفرع، وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلاً عن أن يكون قريباً ليكون أولى بالأصالة، بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع إلى النص والإجماع، وعن الثالث إنا لا نسلم لزوم الأولوية بعض الأقسام في كل تقسيم. وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية إلى أنواعها وأفرادها، كتقسيم الحيوان إلى الإنسان وغيره، ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الإشارة إلى ذلك والتنبيه عليه. غاية ما في الباب أنه يجوز، وعن الرابع: أنه إن أريد بالتقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبت في صورة الفرع، فلا نسلم امتناع التغير بدونه، وإن أريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة إلى القياس ليكون أصلاً له كاملاً. وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر أن الإجماع إنما يحتاج إلى السند في تحققة لا في

نفس الدلالة على الحكم فإن المستدل به لا يفتقر إلى ملاحظة السند، والالتفات إليه، بخلاف القياس فإن الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الأصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها. وقد يحاب: بأن الإجماع يثبت أمراً زائداً لا يشته السند وهو قطعية الحكم، بخلاف القياس، فإنه لا يفيد زيادة، بل ربما يورث نقصاناً بأن يكون حكم الأصل قطعياً وحكمه ظنياً.

تشریح:

یہاں سے مذکورہ پانچوں اعتراضوں کا بالترتیب جواب دینا چاہتے ہیں پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اصل کلی مشکک ہے۔ کلی مشکک وہ ہوتی ہے کہ جس کا اپنے افراد پر صدق یکساں نہ ہو، بلکہ تفاوت کے ساتھ ہو تو اب قیاس بھی اگرچہ اصل کا فرد ہے لیکن ہے فرد اضعف اور کتاب اللہ فرد اقویٰ ہے، کیونکہ اس میں غیر پر مبنی ہونے کا نقص نہیں، بخلاف قیاس کے اس میں یہ کمی موجود ہے، تو اضعف اقویٰ اور کامل فرد میں کس طرح داخل ہو سکتا ہے، اس لیے ضروری ہوا کہ اضعف کو جدا عنوان کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ باقی باپ کی مثال پیش کرنا صحیح نہیں کیونکہ باپ بحیثیت أب للولد اپنے باپ کا محتاج نہیں ہاں اپنے باپ کا محتاج ہے تو بحیثیت موجود ہونے کے جو بالکل دوسری جہت ہے، تو اس سے اصالت کاملہ میں کوئی فرق نہ پڑے گا جبکہ قیاس کے اپنی اصالت میں نص کا محتاج ہوتا ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ ایک شی کے دو سبب ہوں سبب قریب اور بعید تو سبب قریب ہی سبب کہلائے جانے کا زیادہ حقدار ہوتا ہے لیکن یہاں تو معاملہ وگرگوں ہے، قیاس تو بالکل سبب ہے ہی نہیں چہ جائیکہ قریب بنے، کیونکہ ما قبل میں بھی بار بار گذرا ہے کہ قیاس منظر ہوتا ہے مثبت نہیں ہوتا، تو معلوم ہوا کہ حکم کا استناد نص اور اجماع کی طرف ہوتا ہے اور وہی اس کے لیے سبب ہیں، قیاس صرف آلہ ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر تقسیم میں تفاوت اقسام کا ہوتا ہے پھر تو مطلب یہ ہوا کہ کلی متواہل کا وجود جہاں سے ختم ہو جائے، حالانکہ ادھر محققین کا وہ ضابطہ مشہور معروف ہے لا تشکیک فی الماہیات یعنی ماہیات کی جو انواع اور افراد کی طرف تقسیم ہوتی ہے اس

میں تشکیک نہیں ہوتی، جس طرح حیوان کی تقسیم انسان و فرس کی طرف ہے اور اگر تسلیم کر لیں کہ ہر تقسیم میں اولویت یا تفاوت ہوتا ہے تو پھر یہ عنوان میں تبدیلی کے لیے علت تامہ تھوڑی ہے تاکہ ضرور بالضرور اضعف کو جد عنوان کے ساتھ ذکر کیا جائے، زیادہ سے زیادہ جواز کا درجہ ہو سکتا ہے مگر ترک جواز پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ قیاس حکم کو دوسری شکل دیتا ہے اور دوسری صورت میں ثابت کرتا ہے، ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کی مراد اگر دوسری صورت میں ثابت کرنے سے واقع اور نفس الامر میں ثابت کرنا ہے، تو یہ بات غلط ہے، کیونکہ فی الواقع اس کو صورت دینے والی نص ہے اور اگر آپ کی مراد دوسری صورت میں ثابت کرنا بحسب علمنا یعنی ہمارے علم کے مطابق دوسری صورت ثابت کرنے والا قیاس ہوتا، تو اس سے حکم کی نسبت فی الواقع قیاس کی طرف نہ ہوئی، لہذا اس کا اصل کامل ہونا کس طرح ثابت ہوگا۔

پانچویں اعتراض کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اجماع کسی سند کا محتاج ہوتا ہے، اگر تسلیم بھی کر لیں تو اجماع اور قیاس کی احتیاجی میں بہت فرق ہے۔ وہ یوں کہ اجماع سند کا محتاج ہوتا ہے لیکن اپنے انعقاد میں اور جب منعقد ہو گیا اور تیار ہو گیا تو اب حکم پر دلالت کرنے میں اس سند کا محتاج نہیں، لہذا اکتے اجماع ہیں ہم ان سے استدلال کرتے ہیں لیکن ان کی سند کیا ہے اس کی طرف کبھی ذہن گیا نہیں، بخلاف قیاس کے جب تک کہ علت مستبطہ کی طرف ذہن نہ جائے اس وقت تک اس سے استدلال غلط ہوتا ہے۔

حاصل فرق کا یہ ہوا کہ اجماع حکم پر دلالت کرنے میں سند کا محتاج نہیں بخلاف قیاس کے کہ وہ بوقت استدلال علی الحكم علت کا محتاج ہوتا ہے وقد بحساب... إلخ سے دوسرا جواب یا فرق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اجماع، سند سے ایک درجہ بڑھ جاتا ہے مثلاً سند، حدیث ضعیف یا خبر واحد بھی تو اجماع سے قطعیت ثابت ہو جائے گی بخلاف قیاس کے کہ وہ ایک درجہ نیچے چلا جاتا ہے مثلاً اصل والا حکم قطعی تھا تو اب قیاس کے بعد اس میں نقص آجائے گا کہ ظنی ہو جائے گا تو یہی نقص اس کے اصل کامل کے بجائے اصل ناقص ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔

قال الشارح: "قوله: علم أصول الفقه" بعد ما تقرر أن أصول الفقه لقب لعلم مخصوص، لا حاجة إلى إضافة العلم إليه إلا أن يقصد زيادة بيان و توضيح كشجرة الأراك. والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه، كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت. والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية، الظاهرة في السبب القريب، ومن إطلاق التوصل إلى الفقه إذ في البعيد يتوصل إلى الواسطة، ومنها إلى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام، لأنهما من مبادئ أصول الفقه والتوصل بهما إلى الفقه ليس بقريب إذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة الألفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتلر عا استنباط. والأحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك إلى الفقه".

تشریح:

ماتن نے اصول فقہ کی تعریف کی ہے العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق یعنی اصول فقہ ایسے قوانین کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ براہ راست فقہ تک بالتحقیق پہنچا جاسکے۔ تو یہاں سے شارح تعریف میں موجود قیودات کی تشریح کر رہے ہیں سب سے پہلے فرماتے ہیں کہ علم کی اصول الفقہ کی طرف اضافت ہے یہ اضافت بیانیہ ہے۔ اضافت بیانیہ وہ ہوتی ہے جس میں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کا مصداق تقریباً ایک ہو جیسے شجرة الأراك پیلو کا درخت، تو پیلو بھی ایک قسم کا درخت ہے یہ اضافت بیانیہ ہے تو یہاں پر بھی اصول فقہ ایک علم مخصوص کا نام ہے تو لفظ علم کی اضافت بیانیہ ہوگی۔ قواعد: قاعدہ کی جمع ہے، قاعدہ اس حکم کلی کو کہا جاتا ہے جو اپنے تمام افراد و جزئیات پر فٹ آئے جیسے: کل حکم دل عليه القياس فهو ثابت یہ قاعدہ کلیہ ہے "توصل قریب"، یعنی براہ راست پہنچنا۔ یہ معنی ایک تو بآسانی سے معلوم ہو رہا ہے کیونکہ مطلق سبب سے مراد سبب قریب ہوتا ہے، دوسرا تو وصل إلى الفقه کا لفظ مطلق لانے سے، کیونکہ سبب بعید کی صورت میں تو فقہ تک نہیں پہنچا جاسکتا بلکہ واسطہ کی طرف، پھر واسطہ سے فقہ تک، لہذا قواعد عربیہ مثلاً صرف نحو، معانی اور علم الکلام تعریف

سے خارج ہو جائیں گے، کیونکہ یہ علوم براہ راست فقہ تک پہنچانے والے نہیں بلکہ قواعد عربیہ سے الفاظ کی دلائل معلوم ہوتی ہیں پھر اس کے واسطے سے احکام کے استنباط کی قوت حاصل ہوتی ہے علی ہذا القیاس علم الکلام کے ذریعہ سے کتاب و سنت کا ثبوت ہوتا ہے، پھر کتاب و سنت سے احکام استنباط کیے جاتے ہیں اور فقہ بنتی ہے۔

قال الشارح: "والتحقیق فی هذا المقام أن الإنسان لم یخلق عبثاً ولم یتروک سدی، بل تعلق بکمل من أعماله حکم من قبل الشارع، منوط بدلیل یخصه یمستنبط منه عند الحاجة ویقاس علی ذلك الحکم ما یناسبه لتعذر الإحاطه بجميع الجزئیات، فحصلت قضایا موضوعاتها أفعال المکلفین، ومحمولاتها أحكام الشرع علی التفصیل. فسمی العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقها. ثم نظروا فی تفاصيل الأدلة والأحكام وعمموها فوجدوا الأدلة راجعة إلی الكتاب والسنة، والإجماع، والقیاس؛ والأحكام راجعة إلی الوجوب والندب والحرمة والکراهة والإباحة، وتأملوا فی كيفية الاستدلال بتلك الأدلة علی تلك الأحكام إجمالاً من غیر نظر إلی تفاصيلها إلا علی طریق ضرب المثال، فحصل لهم قضایا کلیة متعلقة بکيفية الاستدلال بتلك الأدلة علی تلك الأحكام إجمالاً و بیان طرقه و شرائطه یتوصل بکمل من تلك القضایا إلی استنباط کثیر من تلك الأحكام الجزئیة عن أدلتها التفصیلة، فضبطوها ودونوها وأضافوا إلیها من اللواحق والمتممات و بیان الاختلافات ما یلیق بها، و سمو العلم الحاصل بها أصول الفقه، فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي یتوصل بها إلی الفقه، والقواعد مشعر بقید الإجمال. وزاد المصنف قید "التحقیق" احترازاً عن علم الخلاف".

تشریح:

یہاں سے علامہ شارح فقہ اور اصول فقہ کی کیفیت تدوین اور اہمیت بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تحقیق اس مقام کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عبث اور بے کار نہیں پیدا کیا بلکہ وہ شریعت کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے اور بندے کے ہر فعل کیساتھ شریعت کا حکم متعلق ہے مثلاً نماز پڑھنا ایک فعل ہے اس

کے ساتھ شریعت کا حکم وجوب لگا ہوا ہے اور نماز نہ پڑھنا بھی ایک فعل ہے اس کے ساتھ حرمت متعلق ہے اور پھر ہر حکم اپنی مخصوص دلیل کے ساتھ متعلق کر دیا گیا، تاکہ بوقت ضرورت اس حکم کو اس دلیل سے معلوم کیا جاسکے، اسی طرح ان ہزاروں احکام کو اس حکم پر قیاس کر کے معلوم کیا جاسکے جن کا احاطہ مشکل ہے، لہذا اس صورتحال سے ایسے قضایا تیار ہو گئے جن کے موضوعات فعل مکلف ہیں اور محمولات احکام شرع ہیں مثلاً الصلوٰۃ واجبة صلاة (نماز) بندے کا فعل ہے اور وجوب، شریعت کا حکم ہے۔ اس قسم کے قضایا حاصل کا انہوں نے فقہ نام رکھ دیا، پھر ان حضرات نے غور و فکر کو اور آگے بڑھایا ادلہ اور احکام کا تجزیہ کیا تو ادلہ کل چار نکلے کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ اور احکام کے اقسام وجوب، ندب، حرمت، کراہت اور اباحت معلوم ہوئے پھر انہوں نے ان احکام کو ادلہ سے نکالنے کے طریقوں پر غور کیا، مگر یہ سب کچھ اجمال کے درجہ میں ہوا، مثلاً: نماز واجب ہے، کیونکہ اس کے متعلق امر آچکا ہے، مگر وہ امر کونسا ہے اُفیموا الصلوٰۃ یا اس کے علاوہ کوئی اور یا اس تفصیل میں نہیں گئے یہاں بھی ان کو کچھ ایسے قضایا حاصل ہو گئے جن میں احکام کو اپنے ادلہ سے اجمالاً معلوم کرنے کا طریقہ معلوم ہو گیا تو ان قضایا کے ساتھ متمات اور شرائط کا اضافہ کر کے ایک مستقل علم کی حیثیت دے دی اور اس کا نام اصول فقہ رکھ دیا لہذا اصول فقہ کی تعریف یوں ہوئی العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق فقہ کی تعریف میں علمی وجہ التحقيق کی قید لگا کر علم مناظرہ کو خارج کر دیا ہے کیونکہ اس میں تحقیق مقصود نہیں ہوتی اپنے خصم کو جواب کرنا مقصود ہوتا ہے۔

قال الشارح: "ولفائل أن يمنع كون قواعده مما يتوصل بها إلى الفقه توصلا قريبا، بل إنما يتوصل بها إلى محافظة الحكم المستنبط، أو مدافعتة. ونسبته إلى الفقه وغيره على السوية فإن الحد لي إما محجب يحفظ وضعاً أو معترض يهدم وضعاً إلا أن الفقهاء أكثر وافيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم أن له اختصاصاً بالفقه".

تفرتج:

اعترض کر رہے ہیں کہ کہنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ یہ کہے کہ علم الخلاف علمی وجہ لتحقيق کی قید سے خارج نہیں ہوتا بلکہ "یتوصل بها" کی قید سے خارج ہو رہا ہے اس لیے کہ توصل

سے مراد تو وصل قریب ہے اور علم الخلاف فقہ تک پہنچانے والا نہیں ہوتا بلکہ اس میں اپنے استنباط کردہ حکم کو محفوظ کرنا ہوتا ہے، یا اپنے خصم کے حکم کا دفاع کرنا مقصود ہوتا ہے، تو اس کی فقہ اور غیر فقہ کی طرف نسبت برابر ہوتی ہے۔ إلا أن الفقهاء... إلخ سے جواب دے رہے ہیں کہ اس میں چونکہ فقہی مسائل اور نکات کی زیادہ مثالیں آئی ہیں اس لیے فقہ کے ساتھ اختصاص کا وہم ہوتا ہے جس طرح نحو میں زید اور عمرو سے متعلق اتنی مثالیں آئی ہیں معلوم ہوتا ہے کہ شاید سارا علم نحو لفظ زید اور عمرو کے گرد گھومتا ہے۔

قال الشارح: "قوله: "نعني بالقضايا الكلية" اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية، ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبراً، ومن حيث إفادته الحكم إخباراً، ومن حيث كونه جزءاً من الدليل مقدمة، ومن حيث يطلب بالدليل مطلوباً، ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة، ومن حيث يقع في العلم ويسئل عنه مسئلة. فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبار. فالمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعاً والمحكوم به محمولاً، وموضوع المطلوب يسمى اصغر، ومحموله أكبر. والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين، تشتمل أحدهما على الأصغر ويسمى الصغرى، والآخر على الأكبر ويسمى الكبرى، وكتلتهما تشتمل على أمر يتكرر فيهما يسمى الأوسط، والأوسط إما محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى يسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الأول، أو بالعكس يسمى الشكل الرابع، أو محمول فيهما يسمى الشكل الثاني، أو موضوع فيهما يسمى الشكل الثالث، مثلاً: إذا قلنا: الحج واجب، لأنه مأمور الشارع، وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب "فالحج" الأصغر، "والواجب" الأكبر، "والمأمور" الأوسط، وقلنا: "مأمور الشارع" هي الصغرى، وقلنا: "وكل ما هو مأمور فهو واجب" هي الكبرى، والدليل المذكور من الشكل الأول. فالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول، كما في المثال المذكور، وضم القاعدة الكلية إلى الصغرى سهلة

الحصول لیخرج المطلوب الفقہی من القوة إلى الفعل هو معنى التوصل بها إلى الفقه ، لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الأدلة والأحكام ، وبيان شرائطها ، وقيودهما المعتمدة في كلية القاعدة . فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب أصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه .

تشریح:

اصول فقہ کی تعریف کرتے ہوئے ماتن نے فرمایا ”ہو علم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه“ تو یہاں سے شارح نے بتلا نا چاہتے ہیں کہ قواعد کس طرح بنتے ہیں اور پھر ان کے ذریعہ فقہ تک کس طرح پہنچا جاتا ہے مگر اس سے پہلے کچھ تہیدات اور اصطلاحات کا ذکر کیا ہے، تاکہ بات پوری طرح سمجھ آ سکے۔ فرماتے ہیں کہ لفظ قضیہ، خبر، اخبار، مقدمہ، مطلوب، نتیجہ اور مسئلہ یہ ساتوں لفظ ذاتاً متحد ہیں، کیونکہ مرکب تام محتمل للصدق والکذب کے نام ہیں، البتہ ان میں اعتباری فرق ہے حکم پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے قضیہ، صدق و کذب کا احتمال رکھنے کی حیثیت سے خبر، حکم کا فائدہ دینے کی حیثیت سے اخبار، دلیل کا جز ہونے کی حیثیت سے مقدمہ اور دلیل سے مطلوب ہونے کی حیثیت سے مطلوب، دلیل سے حاصل ہونے کی حیثیت سے نتیجہ اور اس حیثیت سے کہ اس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے مسئلہ کہتے ہیں۔ ذات ایک ہے تعبیرات مختلف ہیں۔ قضیہ حملیہ کے محکوم علیہ کو موضوع اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں۔ نتیجہ کے موضوع کو اصغر کہتے ہیں، اس لیے کہ عام طور پر اس کے افراد کم ہوتے ہیں اور نتیجہ کے محمول کو اکبر کہتے ہیں، کیونکہ اس کے افراد کثیر ہوتے ہیں۔ دلیل ہمیشہ دو مقدموں سے تیار ہوتی ہے لہذا وہ مقدمہ جس میں نتیجہ کا موضوع (اصغر) موجود ہے اس کو صغریٰ کہتے ہیں اور وہ مقدمہ جس میں نتیجہ کا محمول اکبر موجود ہے اسکو کبریٰ کہتے ہیں۔ وہ لفظ جو ان دونوں مقدموں میں تکرار سے آئے اس کو حد اوسط کہتے ہیں۔ پھر حد اوسط کے لحاظ سے دلیل کی چار شکلیں بنتی ہیں۔ اگر حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو تو اس کو شکل اول کہتے ہیں۔ اس کے برعکس ہو تو اس کو شکل رابع کہتے ہیں۔ اگر دونوں میں موضوع ہو تو اس کو شکل ثالث کہتے ہیں اور اگر دونوں میں محمول ہو تو اس کو شکل ثانی کہتے ہیں۔ مثلاً: جب یوں کہیں الحج واجب لانہ مأمور الشارع و کل ما هو مأمور الشارع فهو

واجب ثواب الحج اصغر ہے اور واجب اکبر ہے اور مامور الشارع حد اوسط ہے الحج مامور الشارع صغریٰ ہے اور کل مامور الشارع فهو واجب کبریٰ اور یہ دلیل شکل اول ہے۔ ان تمہیدات کے بعد مقصود کی طرف آتے ہیں اس دلیل کا کبریٰ قاعدہ کلیہ ہے یعنی کل مامور الشارع فهو واجب اس کے ساتھ صغریٰ سہلۃ الحصول ملایئے۔ سہلۃ الحصول کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا حاصل کرنا آسان ہوتا ہے جس شی کا آپ حکم معلوم کرنا چاہتے ہیں اس کو موضوع بنائے اور قاعدہ کلیہ کے موضوع کو اسکا محمول بنائیئے بس صغریٰ حاصل ہو گیا جیسے یہاں پر حج کا حکم معلوم کرنا چاہتے تھے اس کو موضوع بنایا اور قاعدہ کلیہ کل مامور الشارع فهو واجب کے موضوع کو محمول بنایا تو صغریٰ حاصل ہو گیا یعنی الحج مامور الشارع اور کبریٰ ملائیں کل مامور الشارع واجب لہذا فقہی نتیجہ حاصل ہو گیا کہ الحج واجب تو یہ مطلب ہوا فقہ تک پہنچانے کا۔ شارح کہتا ہے کہ ایک بات یاد رکھیں کہ قاعدہ کلیہ کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ احوال اولہ اور احوال احکام سے بحث کی جائے اور اسی طرح ان شرائط اور قیودات سے بحث بھی ضروری ہوگی جن کو قاعدہ کلیہ کے حصول میں دخل عمل ہے۔ بہر حال تمام تر مباحث اصول فقہ کی مباحث میں مندرج ہیں ان کا جاننا قواعد کلیہ کا جاننا ہے جس طرح کہ مصنف نے اس کی اتنی وضاحت کر دی ہے کہ جس پر مزید اضافہ نہیں ہو سکتا۔

قال الشارع: "قوله ويكون القياس قد أدى إليه رأي محتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الآراء ليحترز عن الإجماع. أما إذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد محتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه".

تشریح:

مصنف اولہ کے لیے شرائط بیان کر رہے ہیں قیاس کے لیے یہ شرط بیان کی "وہ قیاس ایسا ہو کہ مجتہد کی رائی اس تک پہنچی ہو" تو شارح اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں کہ یہ شرط اس لیے لگائی ہے تاکہ اجماع کا خلاف الزام نہ آئے، مثلاً: فرض کریں ایک مسئلہ میں دو یا تین آراء مجتہدین کی موجود ہیں تو اس کو یہ لوگ اجماع مرکب کا نام دیتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حق ان دو یا تین آراء کے اندر ہے باہر نہیں، لہذا اگر بعد میں آنے والا مجتہد اپنی چوتھی رائے قائم کرے گا تو اجماع کے خلاف ہے صحیح نہیں۔

ہاں اگر ایسا مسئلہ ہے کہ اس میں پہلے سے کوئی رائے مجتہد کی موجود نہیں یا ہے لیکن صرف ایک ہے تو اس وقت مخالفت ہو سکتی ہے۔

قال الشارح: "قوله ولا يبعد أن يقال: الظاهر أنه بعيد، لم يذهب إليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرحون بأن البحث عنه إنما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد".

تشریح:

ماتن نے فرمایا تھا کہ کوئی بعید نہیں کہ توصل کو عام کر دیا جائے مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہو، کیونکہ جس طرح مجتہد قواعد کے ذریعہ فقہ تک پہنچتا ہے تو اس طرح مقلد بھی قواعد کے ذریعہ مسائل فقہ تک پہنچتا ہے۔ یہاں سے شارح کہتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بعید ہے کیونکہ اس عموم کا کوئی بھی قائل نہیں باقی جن حضرات نے تقلید کی مباحث کو اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے وہ بھی محض تقابل کے طور پر کیونکہ جب اجتہاد کا ذکر کیا تو ضروری ہوا کہ تقلید کا ذکر بھی کیا جائے کیونکہ الأشياء تتبين بأضدادها۔

قال الشارح: "قوله: ولا يقال "إلى الفقه" لأن المقلد يتوصل بقواعده إلى مسائل الفقه لا إلى الفقه الذي هو العلم بالأحكام عن أدلتها الأربع، لأن علمه بها ليس عن أدلة الأربعة".

تشریح:

یعنی اگر توصل کو عام مانا جائے اور وہ مقلد کو شامل ہو تو تعریف میں تھوڑی تبدیلی کرنی پڑے گی النی يتوصل بها إلى الفقه کے بجائے إلى مسائل الفقه کہنا پڑے گا شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ فقہ کا مطلب ہے براہ راست ادلہ سے احکام کو معلوم کرنا اور مقلد میں اتنی قوت نہیں ہوتی کہ وہ احکام براہ راست ادلہ سے جیسے، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے مجتہد کے اقوال کی وجہ سے مسائل فقہ تک پہنچ سکے۔

قال الشارح: "قوله: علم يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام يعني عن أحوالها على حذف المضاف، إذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع، بل عن

أحواله وعوارضه إلا أن حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم.

تشریح:

ماتن کی عبارت عن الأدلة الأحكام میں مضاف محذوف ہے اصل میں ہونا چاہیے تھا عن أحوال الأدلة والأحكام کیونکہ علم کے اندر خودی سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ اس کے احوال اور عوارضات سے بحث کی ہوتی ہے، مثلاً: علم طب کا موضوع بدن انسان ہے مگر خود بدن سے بحث نہیں کی ہوتی بلکہ اس کے احوال، مثلاً: صحت مرض سے بحث ہوتی ہے۔ باقی ماتن نے احوال کا لفظ کیوں ترک کر دیا ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ عبارات قوم کے اندر اس مضاف کا حذف اختصار وغیرہ کی غرض سے بکثرت واقع ہوا ہے، اس لیے مصنف نے اس کو ذکر نہیں کیا۔

قال الشارح: "قوله: "موضوع هذا العلم" المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية. والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء، الخارج عنه. وبالعرض الذاتى ما يكون منشأه الذات بأن يلحق الشيء لذاته كما لإدراك الإنسان، أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه، أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كما لتحرك الإنسان بواسطة كونه حيواناً. والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم، كقولنا: الكتاب يثبت الحكم قطعاً، أو على أنواعه، كقولنا الأمر يفيد الوجوب، أو على أعراضه الذاتية، كقولنا العام يفيد القطع، أو على أنواع أعراضه الذاتية، كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن. وجميع مباحث أصول الفقه للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات. والثبوت، وما له نفع ودخل فى ذلك، فيكون موضوعه الأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة".

تشریح:

متن میں "موضوع" کا لفظ آچکا ہے اس لیے شارح موضوع کی تعریف اور اس کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں موضوع کہتے ہیں "ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية" یعنی موضوع علم وہی ہوتی ہے

جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اب اس میں کئی باتیں وضاحت طلب ہیں۔

اول:

عرض کا معنی ہے جوشی سے خارج ہو کر اس پر محمول ہو، جیسے: الإنسان کاتب تو کاتب عرض ہے۔

دوم:

عارض ذاتی کا معنی داخل فی الذات نہیں تا کہ اعتراض کیا جائے کہ عرض تو خارج کو کہتے ہیں، بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ جس کا منشاء ذات ہو اور ذات کی طرف منسوب ہونے کے ذاتی کہلاتا ہے، بخلاف عوارض غریبہ کے وہ ذات کی طرف منسوب نہیں ہوتے پھر عوارض ذاتیہ تین قسم پر ہیں:

(۱) جوشی کی ذات کو بغیر کسی واسطے کے لگیں، جیسے: ادراک و علم انسان کو بلا واسطہ لگتا ہے۔

(۲) امر مساوی کے واسطے سے لگیں، جیسے: صُحک انسان کو بواسطہ تعجب لگتا ہے اور تعجب انسان کا

مساوی ہے کیونکہ کل انسان متعجب و کل متعجب انسان۔

(۳) بواسطہ اعم (جو داخل فی الماہیت ہو) کے لگیں جیسے کھرکت انسان کو بواسطہ حیوان ہونے

کے لگتی ہے اور حیوان انسان کی حقیقت میں داخل ہے۔

سوم:

عوارض ذاتیہ سے بحث ہونے کا مطلب ان عوارض ذاتیہ کو محمول کرنا ہے اس کی پھر چار صورتیں ہیں:

(۱) خود موضوع پر محمول کرنا، جیسے: الحساب یثبت الحكم قطعاً یہاں پر اثبات عارض ذاتی

ہے اس کو کتاب پر محمول کیا گیا ہے۔

(۲) موضوع کے نوع پر محمول کرنا جیسے: الأمر یفید الوجوب اب "الأمر" کتاب اللہ کی نوع

اور قسم ہے۔

(۳) موضوع کے عارض ذاتی پر عارض ذاتی کو محمول کرنا جیسے: العام یفید القطع اب عام خود

کتاب اللہ کا عرض ذاتی ہے اس پر افادہ قطع کو محمول کیا گیا ہے۔

(۴) عوارض ذاتیہ کے کسی نوع پر محمول کرنا جیسے: العام الذی خص منه البعض یفید الظن

اب دیکھیں کہ عام عرض ذاتی تھا اور عام مخصوص منہ البعض اس کی نوع ہے اس پر افادہ ظن کو محمول کیا گیا

ہے۔ ان وضاحتوں سے فارغ ہونے کے بعد شارح کہتا ہے کہ اصول فقہ کی جمیع مباحث کا تعلق ادلہ اور احکام کے لیے عوارض ذاتیہ کے ثابت کرنے کے ساتھ ہے ادلہ کا عرض ذاتی اثبات ہے اور احکام کا ثبوت ہے یا جن کو اثبات اور ثبوت میں دخل ہے۔ معلوم ہوا کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں مگر تھوڑے فرق کے ساتھ ادلہ میں اثبات ہوتا ہے اور اسی پہلو سے بحث کی جاتی ہے اور احکام میں ثبوت من الادلہ معتبر ہوتا ہے اور اسی پہلو سے بحث کی جاتی ہے۔

قال الشارح: "فإن قلت: فما بالهم يجعلون من مسائل الأصول إثبات الإجماع والقياس للأحكام، ولا يجعلون منها إثبات الكتاب والسنة لذلك. قلت: لأن المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة إلى الدليل، وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البدیهی فی نظر الأصولی، متقررة فی الکلام، وشهرته بین الأنام، بخلاف الإجماع والقياس، ولهذا تعرضوا ما ليس لإثباته للحكم مبينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد".

تشریح:

سوال کا حاصل یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع آپ نے بتایا کہ ادلہ اور احکام ہیں، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ لوگ اجماع اور قیاس کے اثبات للاحکام کو اصول فقہ کے مسائل میں شمار کرتے ہیں لیکن کتاب و سنت کے اثبات للاحکام کو مسائل اصول فقہ میں شمار نہیں کرتے اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب: کیونکہ یہ لوگ فن کی نظریات سے زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں تو کتاب و سنت کی حجیت تو بمنزلہ بدیہی کی تھی، کیونکہ ان کی حجیت علم الکلام میں بھی ثابت ہے اور مشہور بین الانام بھی ہے لہذا ان کو مسائل اصول فقہ کے مسائل میں شمار کیا۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ قراءت شاذہ اور خبر واحد سے بھی بحث کرتے ہیں کیونکہ یہ بھی بین اور بدیہی نہیں ہوتی۔

قال الشارح: "قوله: "أما الثالث" یعنی العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم، ولها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين یعنی قسمی العوارض التي للأدلة، والعوارض التي للأحكام، وذلك كالإمكان والقدر والحدوث، والبساطة والتركيب، وكون الدليل جملة إسمية أو فعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معربة،

أو مبنية إلى غير ذلك مما لا دخل له في الإثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الأصول ، وهذا كما أن النحار ينظر في الخشب من جهة صلابته ، ورقته ، وغلظته ، وأحواله ، واستقامته ، ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته ، لا من جهة إمكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك .

تشریح:

عوارض ذاتیہ تین قسم پر ہیں (۱) مجوش (۲) جن کو مجوش میں دخل ہے (۳) جو نہ مجوش ہیں اور نہ مجوش میں ان کا دخل ہے ، جیسے قدیم ہونا ، ممکن ہونا بسیط مرکب ہونا یا دلیل کا جملہ اسمیہ ہونا فعلیہ ہونا معرب ہونا۔ تو اب شارح فرماتے ہیں کہ عوارض کی تیسری قسم ادلہ اور احکام دونوں کے اندر متروک ہے۔ ان تمام عوارضات سے اصول فقہ میں بحث نہیں کی جاتی اس کی توضیح یوں سمجھیں کہ آپ لکڑی نجار (ترکھان) کے پاس لے جائیں تو وہ اپنے فن کی مناسبت سے اس میں دیکھے گا کہ یہ لکڑی خشک ہے یا تر ہے ، سخت ہے یا نرم ، موٹی ہے یا پتلی ، میڑھی ہے یا سیدھی ، لیکن یوں نہیں دیکھے گا کہ آیا قدیم ہے یا حادث کیونکہ ان عوارضات کا اس کے فن سے کوئی تعلق نہیں۔

قال الشارح : " قوله : أن يذكر مباحث الأحكام بعد مباحث الأدلة لأن الدليل مقدم بالذات والبحث عنه أهم في الفن " .

تشریح:

ادلہ کی مباحث کو احکام کی مباحث پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کیونکہ موضوع تو دونوں تھے۔ تو فرماتے ہیں کہ چونکہ دلیل حکم پر ذاتاً مقدم ہوتی ہے لہذا ذکر میں بھی اس کو مقدم ہونا چاہیے تاکہ وضع (ذکر) اور ذات میں موافقت ہو جائے۔ دوسری وجہ: دلیل کی بحث فن اصول میں بنسبت حکم بحث کے اہم ہے لہذا اہم کو مقدم ہونا چاہیے واضح ہو کہ تقدم ذاتی کہتے ہیں کہ مقدم مؤخر کے لیے محتاج الیہ ہو اور علت تامہ ہو۔

قال الشارح : " قوله كما أن ... إلخ موضوع المنطق التصورات والتصديقات ، لأنه يبحث عن أحوال التصور من حيث أن حد أو رسم فيوصل إلى تصور ، ومن حيث أنه

جنس أو فصل أو خاصة فتركب منها حد أو رسم؛ وعن أحوال التصديق من حيث أنه حجة فتوصل إلى تصديق، ومن حيث أنه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيولف منها حجة، وبالحملة جميع مباحثه راجعة إلى الإيصال، وما له دخل فيه. وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل إليه بأنه إن كان بسيطاً لا يحد، وإن كان مركباً من الجنس والفصل يحد، وإن كان له خاصة لازمة بينة يرسم وإلا فلا ويمكن أن يجعل ذلك راجعاً إلى البحث عن أحوال التصور الموصل بأن يقال: معناه أن الحد يوصل إلى المركب دون البسيط فيكون من المسائل.

تشریح:

متن میں ”یلحق به“ کے دو مطلب ہیں: ایک مطلب یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہوں، لیکن ادلہ کو پہلے نمبر اور احکام کو دوسرے نمبر پر رکھا جاتا ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ اصول فقہ کا اصل موضوع تو صرف ادلہ ہیں اور احکام موضوع سے خارج ہیں لیکن ان کا تذکرہ تبعا ہوتا ہے، جیسا کہ منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات موصلہ ہیں لیکن تبعا تصور موصل الیہ کا تذکرہ بھی کر دیا جاتا ہے، حالانکہ وہ موضوع نہیں۔ اب شارح اس بات کو مزید توضیح و تشریح کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ منطق میں تصور موصل سے بحث کی جاتی ہے کہ جنس ہے، فصل ہے یا خاصہ۔ تاکہ اس سے حد یا رسم مرکب کی جاسکے۔ اسی طرح تصدیق سے بحث کی جاتی ہے کہ آیا قضیہ ہے، یا عکس قضیہ ہے، یا نقيض قضیہ، تاکہ اس سے حجۃ کو مرکب کیا جاسکے، لیکن کبھی کبھار تصور موصل الیہ سے تبعا و ضمناً بحث کی جاتی ہے، مثلاً: تصور موصل الیہ اگر بسیط ماہیت ہو تو اس کی حد نہیں ہو سکتی، کیونکہ حد اجزاء کے ساتھ ہوتی ہے اور بسیط کا کوئی جز نہیں ہوتا اور اگر مرکب من الجنس والفصل ہے تو اس کی حد ہو سکتی ہے۔ یہ موصل الیہ کے احوال ہوئے جن کا تبعا ذکر کر دیا جاتا ہے آخر میں ”یسکن... إلخ“ سے تاویل کر کے تصور احوال موصل الیہ کو احوال تصور موصل میں داخل کر رہا ہے کہ اگر یوں کہا جائے کہ حد مرکب تک پہنچاتی ہے لیکن بسیط تک نہیں پہنچاتی تو اس تاویل سے احوال موصل الیہ مسائل منطق میں داخل ہو جائیں گے۔

قال الشارح: ”قوله: لكن الصحيح ذهب صاحب الإحكام إلى أن موضوع أصول

الفقه هو الأدلة الأربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الأحكام ، بل إنما يحتاج إلى تصور ما
ليتمكن من إثباتها ونفيها لكن الصحيح أن موضوعه الأدلة والأحكام ، لأننا رجعنا الأدلة
بالتعميم إلى الأربعة ، والأحكام إلى الخمسة ، ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية
إثبات الأدلة للأحكام إجمالاً فوجدنا بعضها راجعة إلى أحوال الأدلة ، وبعضها راجعة
إلى أحوال الأحكام ، كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها إلى
الفقه فجعل أحدهما من المقاصد وآخر من اللواحق . تحكم غاية ما في الباب أن
مباحث الأدلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الأصالة والاستقلال .

تشریح:

علامہ آدمی کی تردید کرنا چاہتے ہیں الاحکام کتاب کے مصنف علامہ آدمی کی رائے یہ ہے کہ
اصول فقہ کا موضوع ادلہ ہیں ، احکام نہیں ۔ احکام کو صرف ذہن نشین کرنا ہوتا ہے تاکہ ان کی ادلہ سے نفی یا
اثبات کر سکیں ۔ شارح علامہ آدمی کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ موضوع ادلہ اور
احکام دونوں ہیں ، کیونکہ ہم نے جب تعلیم کی تو ادلہ کو چار اور احکام کو پانچ وجوب ، حرمت ، کراہت ، مذہب
اور اباحت پایا ، اس کے بعد جمالی طور پر ادلہ کے احکام کو ثابت کرنے کی کیفیت پر نظر کی تو بعض احوال کا
تعلق ادلہ سے پایا اور بعض کا تعلق احکام سے جیسا کہ مصنف ماتن نے قضیہ کلیہ کے حصول میں ذکر کیا ہے
، لہذا جب احوال کا تعلق دونوں سے ہوا تو ایک کو مقاصد میں سے بنانا اور دوسرے کو لواحق میں سے سمجھنا
ترجیح بلا مرجع اور سببہ زوری ہے ۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ادلہ کے مباحث اکثر اور اہم ہیں
اور احکام کے مباحث قلیل ہیں لیکن یہ تو درست نہیں ادلہ کو تو اصل اور موضوع ٹھہراؤ اور احکام کو درمیان
سے نکال کر باہر کرو ۔

قال الشارح: " قوله: "إن أريد بالحكم" هذا كلام لا حاصل له ، لأن الأدلة
الشرعية معارف وإمارات ، ولو سلم أنها أدلة حقيقة ، فلا معنى للدليل إلا ما يفيد العلم
بثبوت الشيء أو انتفائه . غاية ما في الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الإدراك الحازم أو الراجح
ليعم القطعي والظني ، فيصح في جميع الأدلة ، وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدثه ،

وقد أضطر إلى ذلك إلى آخر الأمر. وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وإن جعلنا الحكم حادثاً على ما يشعر به كلامه.

تشریح:

ماتن نے کہا تھا کہ اگر حکم سے خطاب اللہ مراد ہو جو قدیم ہے تو پھر ادلہ سے ثابت ہونے کا مطلب ہوگا علم نبوت الحکم کیونکہ خود حکم دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ قدیم ہے اور اگر حکم سے مراد اصطلاح فقہاء ہو جو بوجہ اور حرمت تو پھر خود حکم کا ثبوت مراد ہوگا۔ اب یہاں سے شارح ماتن کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ کس قدر تطویل کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ ادلہ شرعیہ معرفات اور امارات ہیں جن سے حکم کا علم حاصل ہوتا ہے، خود حکم ثابت نہیں ہوتا اور اگر ان کو ادلہ حقیقہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ دلیل وہ ہوتی ہے جس سے علم بنبوت الشئ یا انتفاء الشئ حاصل ہو تو اس سے حکم کے قدیم یا حادث ہونے سے فرق نہیں پڑتا۔ اور اگر حکم کو حادث مانیں تو پھر بھی دلیل سے اس کا علم حاصل ہوگا نہ کہ دلیل حکم کو ثابت کرے گی، زیادہ سے زیادہ علم کو عام معنی میں لینا پڑے گا کہ علم بنبوت الحکم سے مراد عام ہے الإدراک الحازم یعنی یقین یا الراجح یعنی ظن غالب اور ماتن بھی بالآخر اسی بات کی طرف مجبور ہوا ہے اور کہا ہے کہ فنقول: نريد في جميع ذلك إثبات العلم لنا أو غلبة الظن تو خواہ مخواہ اتنی طوالت کرنے کی ضرورت کیا ہے۔

قال الشارح: "قوله واعلم هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردناها مخالفاً لجمهور المحققين يتعجب منه الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام. الأول: أن إطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وإن كان فوق الاثنين غير صحيح، بل التحقيق أن المبحوث عنه في العلم إما أن يكون إضافة بين الشئين أو لا، على الأول إيمان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشياً عن أحد المضافين وبعضها ناشياً عن المضاف الآخر أولاً، فإن كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الأصول عن إثبات الأدلة للأحكام، والأحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل، كالعموم والاشتراك والتواتر، وبعضها عن الحكم، ككونه عبادة أو

عقوبة، فموضوعه الأدلة والأحكام جميعا، وأما إذا لم يكن المبحوث عنه إضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذلك أو كان إضافة لكن لا دخل للأحوال الناشئة عن أحد المضافين في ذلك على ما قدره المصنف فيما سبق، فالموضوع لا يكون واحدا لأن اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة أن العلم إنما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل.

تشریح:

یہاں سے موضوع کے بارے میں ماتن کی تحقیق دوبارہ نقل کر کے اس کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں مصنف نے موضوع کے بارے میں ایک ایسی بات کہی ہے جو جمہور کے بالکل خلاف ہے اور جو شخص جمہور کی کلام سے واقف ہو وہ اس کو دیکھ کر تعجب کرتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ ماتن نے لکھا ہے کہ ایک علم کے موضوع دو یا دو سے زیادہ ہونا غلط ہے، بلکہ ایک علم کا موضوع ایک ہو سکتا ہے کیونکہ بحث عنہ فی العلم یا تو اضافت ہوگی یا نہ، اگر اضافت ہے، جیسے: اصول الفقہ پھر دیکھیں گے کہ وہ احوال جن کو بحث عنہ سے تعلق ہے یا تو کچھ کا تعلق مضاف سے ہوگا اور کچھ کا تعلق مضاف الیہ کے ساتھ تو اس وقت دونوں کا موضوع ہوں گے جیسے ہم یہاں دیکھتے ہیں کہ بعض احوال کا تعلق اولہ سے ہے اور بعض عوارضات کا تعلق احکام سے ہے لہذا دونوں موضوع ہو گے تاکہ بلاوجہ ترجیح لازم نہ آئے اگر بحث عنہ اضافت تو ہے لیکن ان عوارضات اور احوال کا تعلق مضاف و مضاف الیہ میں سے ایک کے ساتھ ہے اس وقت موضوع ایک ہوگا، جیسے: منطق کا موضوع ایصال تصور و تصدیق الی تصور مجہول و تصدیق مجہول ہے، لیکن احوال کا تعلق مضاف سے ہے اس لیے موضوع تصور و تصدیق موصل ہوں گی باقی موصل الیہ نہیں اور اگر اضافت نہیں تو اس وقت موضوع ایک ہوگا، جیسے: فقہ کا موضوع وجوب و حرمت ہے کیونکہ کسی علم کا واحد ہونا یا متعدد ہونا موضوع کے واحد اور تعدد پر موقوف ہے اگر علم ایک ہو اس کے موضوعات کثیرہ ہوں تو اس سے اس کے مسائل کثیرہ نہیں گے جس سے وہ ایک نہ رہے گا بلکہ متعدد علوم ہو جائیں گے۔

قال الشارح: "وفيه نظر: لأنه إن أريد باختلاف المسائل مجرد تكررها فلا نسلم

أنه يوجب اختلاف العلم، وظاهر أن مسائل علم الواحد كثيرة البتة وإن أريد عدم تناسبها

، فلا نسلم أن مجرد تكرر الموضوعات يوجب ذلك ، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيره متناسبة ، والقوم صرحوا بأن الأشياء الكثيره إنما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ، ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط ، والسطح ، والجسم التعليمي لهندسة فإنها متشاركة في جنسها وهو المقدار أعني الكم المتصل القار الذات ، أو في عرضي كبدن الإنسان وأجزائه والأغذية والأدوية والأركان والأمزجة وغير ذلك إذا جعلت موضوعات الطب فإنها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم ، فلم أنهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة ، وأن ليس لأحد أن يصطلح على أن الفقه ، والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ، ثم إنه فيما أورد من المثاليين مناقض لنفسه لأن موضوع الأصول أشياء كثيرة إذ محمولات مسائله ليست أعراض ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين أو أكثر ، وكذا التصور والتصديق للمنطق .

تشریح:

یہاں سے ماتن پر تفصیلی رد کرنا چاہتے ہیں مصنف نے کہا کہ اختلاف مسائل ، اختلاف علم پر دلالت کرتا ہے اگر آپ کی مراد اختلاف مسائل سے محض کثرت ہے وہ تو ہر علم میں ہوتی ہے کیونکہ علم چند مسائل کا نام نہیں ہوتا اور اگر آپ کی مراد اختلاف مسائل سے ایسی کثرت جس میں کوئی مناسبت نہ ہو واقعی ایسی کثرت والا ایک علم نہیں ہو سکتا لیکن جمہور تو مناسبت کا ضروری طور پر لحاظ کرتے ہیں مثلاً علم ہندسہ کا موضوع خط ، سطح ، جسم تعلیمی تینوں ہیں لیکن ان میں مناسبت پائی جاتی ہے کیونکہ جنس یعنی مقدار میں شریک ہیں ، اسی طرح علم طب کا موضوع غذائیں دوائیں ، مزاج اور ارکان سب ہیں ، لیکن عرضی میں اشتراک ہے کیونکہ یہ سب منسوب الی الصحتہ ہیں جو طب کے لیے غرض ہیں اور غرض عرضی ہوتی ہے لہذا بلا مناسبت کے یہ حضرات بھی تعدد موضوعات کے قائل نہیں ، مثلاً: ایک آدمی کہے کہ فقہ اور علم ہندسہ ایک علم ہے کیونکہ اس کا موضوع فعل المكلف اور مقدار ہے تو غلط ہوگا کیونکہ فعل مطلق اور مقدار میں کوئی مناسبت نہیں۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ مصنف نے جو مثالیں پیش کی ہیں وہ خود ان کے خلاف

ہیں، مثلاً: اصول فقہ کا موضوع دلیل کا مفہوم کلی نہیں بلکہ دلیل کے افراد ہیں یعنی کتاب سنت، اجماع اور قیاس پھر اصول فقہ کو ایک علم نہیں کہنا چاہیے کیونکہ اس کا موضوع چار چیزیں ہیں۔ اسی طرح منطق کا موضوع تصور و تصدیق کا مفہوم نہیں بلکہ ان کے افراد جنس، نوع، فصل، قیاس، استقرار اور تمثیل وغیرہ پھر ہیں تو منطق کو ایک علم شمار کرنے غلط ہوگا۔

قال الشارح: "قوله: ومنها أنه قد تذكر الحثية المذكورة في الموضوع حيث يقال: موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ "حيث" موضوع للمكان أستعير لجهة الشيء واعتباره يقال: موضوع هذا الموجود من حيث هو موجود أي: من هذه الجهة وبهذه الاعتبار. والحثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم. كقولهم: موضوع العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات المحددة. هو الموجود من حيث أنه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث أنه موجود لا من حيث أنه جوهر أو عرض أو جسم أو مجرد وذلك كالعلمية، والمعلولية، والوجوب، والإمكان، والقدم، والحدوث ونحو ذلك، ولا يبحث فيه عن حثية الوجود، إذ لا معنى لإثباتها للموجود؛ وقد تكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم، كقولهم: موضوع الطب بدن الإنسان من حيث أنه يصح ويمرض، وموضوع الطبيعى: الجسم من حيث أنه يتحرك، ويسكن، والصحة، والمرض، من الأعراض الذاتية المبحوث عنها في الطب، وكذا الحركة والسكون في الطبيعى. فذهب المصنف إلى أن الحثية في اللقسم الأول من الموضوع، وفي الثانى بيان للأعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم إذ لو كانت جزءاً من الموضوع كما في القسم الأول لما صح إن يبحث عنها في العلم ويحمل من محمولات مسائله إذ لا يبحث في العلم عن أجزاء الموضوع بل عن أعراضه الذاتية".

تشریح:

یہاں سے ماقبل کی دوسری تحقیق (جو موضوع کے بارے میں بیان کی گئی) کا مطلب واضح

کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ عام طور پر موضوع کے ساتھ ”حیث“ کا لفظ ذکر کیا جاتا ہے حیث کا لغت میں معنی ”مکان“ کے آتا ہے جیسا کہ حیث تفعد أفعل پھر اس کو مجاز کہیہ اور اعتبار کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا جیسے کہا جاتا ہے الموجود من حیث الموجود یا إنسان من حیث الإنسان یعنی ہیجہ اور باعتبار کے معنی میں آتا ہے پھر حیثیت کو جب موضوع کے ساتھ ذکر کیا جائے کبھی تو وہ موضوع کے لیے کالجزء ہوتی ہے لہذا اس وقت اس سے بحث نہ کی جائے گی بلکہ اس حیثیت سے لگنے والے اعراض سے بحث کی جائے گی، کیونکہ قانون ہے کہ خود موضوع اور اس کے اجزاء مفرد غ عنہ ہوتے ہیں، مثلاً: کہا جاتا ہے کہ علم الہی کا موضوع موجود من حیث هو موجود اب یہاں پر خود وجود سے بحث نہ ہوگی بلکہ اس حیثیت سے جو اس کو عوارضات لگیں گے مثلاً علیت، معلولیت، وجوب، امکان اور قدم وغیرہ سے بحث ہوگی اور کبھی حیثیت بیان اعراض کے لیے ہوتی ہے جیسے کہ علم الطب کا موضوع بدن من حیث الصحة والمرض اب یہاں پر یہ مطلب نہیں کہ اس حیثیت سے جو اور اعراض لگیں ان سے بحث ہو خود صحت ومرض سے نہ ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ خود صحت اور مرض سے بحث ہو گی کیونکہ یہاں پر حیثیت بیان کے لیے ہے تو اگر حیثیت بیان نہ ہوتی تو ہم صحت اور مرض سے بحث نہ کر سکتے۔

قال الشارح: ”ولقائل أن يقول: لا نسلم أنها في الأول جزء من الموضوع، بل قيد لموضوعيته بمعنى أن البحث عن الأعراض الذاتية التي تلحق، من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار. وعلى هذا لوجعلنا الحيثية في القسم الثاني أيضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للأعراض الذاتية على ما ذهب إليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن أجزاء الموضوع، ولم يلزم منها ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار“.

تشریح:

ماتن کی تحقیق پر اعتراض کرنا مقصود ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم الہی کے موضوع میں حیثیت جزء ہے، بلکہ قید ہے، کیونکہ اگر جزء بنائیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ علم الہی کا موضوع مجموعہ موجود

من حیث أنه هو موجود ہے اور تمام عوارض اس مجموعہ کو عارض ہوتے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے لہذا حیثیت تنقید یہ ہے اسی طرح علم الطب کے موضوع کے اندر بھی اگر حیثیت کو تنقید یہ بنایا جائے جس طرح کہ جمہور کے کلام سے معلوم ہوتا ہے تو حیثیت موضوع کے لیے جز بھی نہ بنے گی اور حیثیت بیانیہ بنانے کی صورت میں جو مصنف پر تشارك علوم فی موضوع واحد والا اعتراض لازم آتا ہے وہ اعتراض بھی ختم ہو جائے گا کیونکہ ظاہر بات ہے کہ جب موضوع مطلق عن القید ہے تو کئی علوم اس میں شریک ہو گئے اور تشارك فی العلوم باطل ہے تو دونوں جگہ حیثیت کو قید للموضوع بنایا جائے۔

قال الشارح: "ثم يرد الإشكال المشهور وهو أنه يجب أن لا تكون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها في العلم؛ ضرورة أنها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه، ضرورة أن ما به يعرض الشيء لشيء لا بد أن يتقدم على المعارض، مثلاً ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض، ولا الحركة والسكون مما يعرض للحسم من حيث يتحرك ويسكن. والمشهور في الجواب أن المراد من حيث إمكان الصحة، والمرض، أو الحركة، و السكون، والاستعداد لذلك وهذا ليس من الأعراض المبحوث عنها في العلم. والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض إنما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر إليها أي: يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لأعلى معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها لموضوعها بواسطة هذه الحيثية البتة".

تشریح:

حیثیت کو تنقید یہ بنانے کی صورت میں تشارك علوم فی موضوع واحد والا اعتراض تو لازم نہیں آئے گا البتہ ایک اور اشکال مشہور وارد ہوگا۔ اشکال یہ ہے کہ آپ نے جب علم طب میں من حیث الصحة والمرض کو قید بنایا یا علم طب میں من حیث الحركة والسكون کو قید بنایا تو اس وقت لازم آتا ہے کہ خود صحت اور مرض اسی طرح حرکت اور سکون سے بحث نہ ہو بلکہ اس حیثیت سے جو عوارضات

لگیں ان سے بحث ہو کیونکہ صحت اور مرض حرکت اور سکون سے بحث کرنے سے تقدم اشیٰ علی نفسہ لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس وقت عوارضات بھی صحت و مرض ہیں اور ان کے عروض کا واسطہ بھی خود صحت اور مرض ہے تو اپنے آپ سے تقدم لازم آئے گا اس کے دو جواب دیے گئے ہیں۔

مشہور جواب یہ ہے کہ حیثیت اور واسطہ صحت و مرض ہے امکان اور استعداد اور عوارضات خود صحت و مرض ہیں۔ اسی پر حرکت و سکون کو قیاس کر لیں لہذا تقدم اشیٰ علی نفسہ لازم نہیں آئے گا کیونکہ امکان صحت اور خود صحت میں فرق ہے۔

تحقیقی جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ مثلاً علم طب کا موضوع، بدن انسان بحیثیت صحت اور مرض ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جمع مباحث میں حیثیت کا مفہوم کلی ملحوظ رہے گا باقی خاص حیثیت صحت اور مرض مراد نہیں اور عوارضات لاحقہ جزئیات اور افراد ہوتے ہیں تو اسی طرح طور واسطہ اور ذی واسطہ میں فرق ثابت ہو گیا۔

قال الشارح: "قوله: "ومنها أن المشهور... إلخ" المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار كما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد، كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وأدعى جوازه بل وقوعه. أما الجواز فلأنه يصح أن يكون لشيء واحد أعراض ذاتية متنوعة أي: مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها، وفي علم آخر عن بعض آخر، فيتميز العلمان أو العلوم بالأعراض المبحوث عنه، وإن اتحد الموضوع وذلك، لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو بحسب المعلومات، أعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن يرجع الجميع إلى موضوع العلم، ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بأن يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها، فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات، يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بأن يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن أعراضه الذاتية علما، وعن البعض بالآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع

متمایزین بالمحمول. وأما الوقوع فإنهم جعلوا أجسام العالم وهى البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل، وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيها بيان للأعراض الذاتية المبحوث عنها لأجزاء الموضوع وإلا لما وقع البحث عنها فى العلمين، فموضوع كل منهما أجسام العالم على الإطلاق إلا أن البحث فى الهيئة عن أشكالها، وفى السماء والعالم عن طباعها. فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع "علم السماء والعالم" علم يعرف فيه أحوال الأجسام التى هى أركان العالم وهى السماوات والأرض، والعناصر الأربعة طباعها، وحرركاتها، ومواضعها ويعرف الحكمة فى صنعها وتنفيذها وهو من أقسام العلم الطبيعى الباحث عن أحوال الأجسام من حيث التغير: وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الأحوال والثبات فيها، ويبحث فيه عما يعرض له من حيث كذلك. كذا ذكره ابو على. ولا يخفى أن الحيثية فى الطبيعى مبحوث عنها وقد صرح بأنها قيد للعرض.

تفرع:

یہاں سے موضوع کے بارے میں ماتن کی تیسری تحقیق نقل کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مصنف نے جس طرح ایک علم کے لیے موضوعات متعددہ کے جائز ہونے کی مخالفت کی تھی اسی طرح جمہور کی اس بات میں مخالفت کر رہے ہیں کہ ایک شیء علوم متعددہ کے لیے موضوع نہیں ہو سکتی۔ مصنف کے نزدیک ایک شیء کا علوم متعددہ کے لیے موضوع بنانا نہ صرف ممکن ہے بلکہ واقع بھی ہے، امکان اس طور پر ہے کہ ایک شیء کے عوارضات مختلفہ ہو سکتے ہیں لہذا ہو سکتا ہے کہ ایک علم میں بعض عوارضات سے بحث کی گئی ہو اور دوسرے علم میں دوسرے بعض سے تو موضوع ایک ہو لیکن محمولات اور عوارض کے مختلف ہونے سے تمایز بھی ہو رہا ہے اور وقوع اس طرح ہے کہ علم الہیہ کا موضوع بھی اجسام عالم ہیں اور علم السماء والعالم کا موضوع بھی اجسام عالم ہے مگر علم الہیہ میں اجسام عالم کی شکل سے بحث ہوتی ہے اور علم السماء والعالم میں اس کی طبیعت سے بحث ہوتی ہے۔ دیکھیں موضوع ایک ہو مگر عوارضات کے اختلاف کی وجہ سے تمایز بھی برقرار رہا، علم السماء والعالم کی کیا تعریف ہے؟ فرماتے ہیں کہ علم السماء

والعالم ایسا علم ہے جس میں ارکان عالم یعنی آسمان زمین اور عناصر اربعہ آگ، ہوا، پانی اور مٹی کے حالات معلوم ہوتے ہیں اور اسی طرح ان کی حرکتیں اور ان کی ترکیب اور ترتیب میں جو حکمتیں ہیں یہ سب اس علم سے معلوم ہوتی ہے علم السماء والعالم در حقیقت علم الطبعی کی قسم ہے اور علم الطبعی کا موضوع الجسم المحسوس من حیث قبول التغير والثبات ہے تو بحیثیت قبول التغير اور ثبات کے جسم کو جو عوارضات لگتے ہیں ان سے بحث کی جاتی ہے کذا ذکرہ ابن سینا۔ یہ بات مد نظر رہے کہ جس علم میں جو حیثیت مذکور ہے وہ مصنف کے نزدیک بیان اعراض کے لیے ہے اور شارح کے نزدیک قید للعروض ہے کما مر۔

قال الشارح: ”وههنا نظر أما أولا: فإن هذا مبني على ما ذكر من كون الحیثية تارة جزءا من الموضوع وأخرى بيانا للموضوع. وقد عرفت ما فيه، وأما ثانيا: فلأنهم لما حاولوا معرفة أحوال أعيان الموجودات، وضعوا للحقائق أنواعا وأجناسا. وبحثوا عما أحاطوا به عن أعراضه الذاتية، فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن أحوال ذلك الموضوع، وإن اختلفت محمولاتها، فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرق بالتدوين، والتسمية، وجوزوا لكل واحد أن يضيف إليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع. فإن المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الأعراض الذاتية للموضوع. فلا معنى للعلم الواحد إلا أن يوضع شيء أو أشياء متناسبة فتبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها، ولا معنى لتمييز العلوم إلا أن هذا ينظر في أحوال شيء وذلك في أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو الاعتبار بأن يؤخذ في أحد العلمين مطلقا، وفي الآخر مقيدا، أو يؤخذ في كل منهما مقيد بقيد آخر. وتلك الأحوال مجهولة مطلوبة، والموضوع معلوم بين الموجود فهو الصالح سببا للتمييز. أما ثالثا فلا أنه ما من علم إلا ويشتمل موضوعه على أعراض ذاتية متنوعة فلكل واحد أن يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما، ومن حيث الحرمة علما آخر إلى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة، موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط

الاتحاد والاختلاف . وتحقیق هذا المباحث فی کتاب البرهان من منطق الشفا .
تشریح:

شارح فرماتے ہیں ماتن کی تحقیق پر کئی وجوہ سے اعتراض ہے اول: یہ کہ اس تحقیق کی بناء اس بات پر ہے حیثیت کبھی موضوع کے لیے جزئی بنتی ہے اور کبھی بیان کے لیے ہوتی ہے تو اس وقت کہا جا سکتا ہے کہ ایک شی کئی علوم کے لیے موضوع بن سکتی ہے مثلاً ایک علم میں اس شی کی ایک حیثیت سے بحث ہو اور دوسرے علم میں دوسری حیثیت سے حالانکہ اس پر ہم پہلے اعتراض وارد کر چکے ہیں کہ اس صورت میں تشارک علوم فی موضوع واحد لازم آتا ہے، جو غلط ہے دوم: محمولات اور اعراض غیر متناہیہ مجہول ہوتے ہیں اس لیے ان کو تمایز علوم کا سبب بنانا صحیح نہیں، بخلاف موضوعات کے وہ معلوم مطلوب ہوتے ہیں لہذا انہی کو تمایز کا سبب بنانا صحیح ہوگا۔ خلاصۃ النظر الثانی سوم: اگر تمایز کا سبب محمولات کو ٹھرایا جائے تو ہر علم کا موضوع محمولات متنوعہ پر مشتمل ہوتا ہی ہے لہذا لازم آئے کہ وہ ایک نہ ہو بلکہ کئی علوم ہوں مثلاً فقہ میں فعل مکلف کی حیثیت سے وجوب کا ایک علم ہو جائے اور حرمت کی حیثیت سے دوسرا علم ہو جائے حالانکہ یہ غلط ہے ان مباحث کی پوری تحقیق منطق الشفا کے فن برہان میں موجود ہے وہاں دیکھی جاسکتی ہے۔

قال الشارح: "قوله "وإنما قلنا" استدلال على ثبوت الأعراض الذاتية المتنوعة للشيء الواحد بأن الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته لوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وإن بعضها حقيقيا كالقدرة، وبعضها إضافيا كالخلق، وبعضها سلبيا كالتجرد على المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف بأعراض ذاتية متنوعة ضرورة أنه لا شيء من تلك الصفات لاحق له لجزئه لعدم الجزئ له ولا للمباين لا متنازع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته إلى أمر منفصل، وكان ينبغي أن يتعرض لهذا أيضا وح إما أن يكون لحق كل منها بصفة أخرى فيلزم التسلسل في المبادئ أعني الصفات التي كل صفة منها مبدأ لصفة أخرى، وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام، أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما مر، فهو إما لذاته فيثبت عرض ذاتي

وهو المطلوب ، أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير بياناً لما مر ، بل يكونه صفة من صفاته ، ولا بد من أن ينتهي إلى ما يكون لحوقه لذاته ، وإلا لزم التسلسل في المبادى .
تشریح:

مصنف نے اعراض ذاتیہ متنوعہ کے لیے یوں استدلال کیا ہے کہ واحد حقیقی جس میں بالکل کثرت کا شائبہ تک نہیں، جیسا کہ ذات باری تعالیٰ (لأنه بسيط ذهنًا وخارجًا) اللہ تعالیٰ واحد حقیقی متصف بالصفات ہے۔ بعض صفات حقیقی ہیں جیسے حیات (صفت حقیقی اس کو کہا جاتا ہے جو تحقق اور تعقل دونوں میں غیر کی محتاج نہ ہو) اور بعض صفات اضافیہ ہیں جیسے خلق (صفت اضافی اس کو کہتے ہیں جو تحقق اور تعقل میں غیر کی محتاج ہو) پھر بعض ایجابی اور بعض سلبی: جیسے کہ تجرد عن المادة۔ یہاں تک صفات کا تنوع و تکثر ثابت ہو گیا۔ باقی وہ ذاتیہ کسی طرح ہیں؟ وہ یوں کہ مثلاً بعض صفات کا لحوق ذات باری کو یا تو بواسطہ جزء کے ہو گا یہ بھی غلط ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ کا کوئی جزء نہیں لأنہ بسیط؟ یا اس کا لحوق وجہ امر مبادل کے ہو گا اس شق کو ماتن نے بیان نہیں کیا بہر کیف یہ بھی باطل ہے اس سے استکمال من الغير لازم آئے گا، یا بواسطہ صفت اخری کے لحوق ہو گا، پھر اس کا دوسری صفت کے واسطہ سے علی ہذا القیاس یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ تسلسل فی المبادی (صفات) کو مستلزم ہے، یا اس کا لحوق ذات کی وجہ سے ہو گا نہو المطلوب۔ اسی طرح دوسری نوع کی صفات کے اندر یہی احتمال چلیں گے جو کہ باطل ہیں۔ لامحالہ کہنا پڑے گا ان کا لحوق بھی ذات کی وجہ سے ہے یا صفت کی وجہ سے لیکن اس کی انتہاء ذات پر ہو تو اس طرح اعراض ذاتیہ متنوعہ ثابت ہو گئے۔

قال الشارح: "فإن قيل: يجوز أن ينتهي إلى العرض الذاتي الأول، فلا يلزم تعدد الأعراض الذاتية، ولو سلم فاللزام تعدد ها. وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم. قلنا: اللاحق بواسطة العرض الذاتي الأول أيضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعدده في محل واحد متنوعه لا محالة ضرورة أن اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات إنما هو باختلاف المحال".

تشریح:

سوال یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس صفت کی انتہاء ذات پر نہ ہو بلکہ عرض ذاتی اول پر ہو لہذا تعدد ثابت نہ ہوگا، کیونکہ عرض ذاتی اول ایک ہے۔ اگر تعدد تسلیم کر بھی لیں تو بھی تنوع نہیں یعنی مختلف بحسب النوع نہیں۔ جواب یہ ہے کہ جب بواسطہ عرض ذاتی اول کے عارض ہے تو یہ بھی عرض ذاتی ہوگا کیونکہ جو مساوی کے واسطہ سے ذات کو لاحق ہو وہ بھی مساوی کی طرح ذاتی ہوتا ہے۔ جب مختلف قسم کے اعراض ایک محل میں ثابت ہونگے تو لاحقہ متنوع بھی ہوں گے کیونکہ ایک محل میں مختلف اشخاص نہیں ہو سکتے، تشخص محل کے اختلاف سے ثابت ہوتا ہے ایک محل میں موجود ہونے سے مختلف انواع ثابت ہونگے، جیسا کہ زید کے ذہن میں کئی علوم ہیں یہ انواع ہوں گے کیونکہ محل ایک ہے۔ زید، عمر، بکر کے ذہنوں میں جو علوم موجود ہیں وہ اشخاص ہوں گے کیونکہ محل مختلف ہیں۔

قال الشارح: "قوله "ولأنه يلزم" عطف علی مضمون الکلام السابق ای: وإن كان لغيره فهو باطل لأنه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير، وهو محال لأنه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كماله. وفيه نظر؛ لأنه إن ارید الاستكمال بالأمر المنفصل فظاهر أنه غير لازم، لحوا أن يكون لحق البعض الآخر لصفة وإن أريد أعم من المنفصل، والصفة، فلا نسلم أن احتياج بعض الصفات إلى بعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم، والقدرة، والإرادة ويمكن أن يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا، وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فبتم بمجموعها المطلوب أعني إثبات عرض ذاتي آخر".

تشریح:

ترکیب بتلا نا چاہتے ہیں کہ "لأنه يلزم" کا عطف کلام سابق کے مضمون پر ہے یعنی صفت کا لحق اگر غیر کی وجہ سے ہے ایک تو تسلسل لازم آئے گا دوسرا استكمال باری من الغير لازم آئے گا جو کہ محال ہے کیونکہ اس سے نقص فی الذات لازم آتا ہے اور احتیاج فی الکمال لازم آتا ہے۔

وفیه نظر... إلخ: سے اعتراض ہے کہ اگر استكمال بالغير میں غیر سے مراد امر منفصل لیتے ہو تو وہ ضروری نہیں ہو سکتا ہے کہ صفت کے لحق سے واسطہ ہو اور اگر غیر سے مراد عام ہو جو منفصل کو بھی شامل ہو

اور صفت کو بھی تو پھر ہم نقص تسلیم نہیں کرتے کیونکہ بعض صفات بعض کی طرف محتاج ہوں گی، مثلاً خلق، علم، قدرت اور ارادہ پر موقوف ہے۔

”ممکن... إلخ“ سے جواب دیتے ہیں کہ یہاں غیر سے مراد امر منفصل ہے جس کی وجہ سے استکمال من الغیر کی خرابی لازم آتی ہے جبکہ ماقبل میں غیر سے مراد صفت ہے جس سے تسلسل فی المبادی کی خرابی لازم آتی تھی۔ تسلسل فی الصفات کو ختم کرنے کے لیے ذات تک انتہاء ضروری ہے تو اس طرح دونوں کے مجموعہ سے مطلوب یعنی عرض ذاتی کا ثبوت ہو گیا۔

وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ وأصحابہ أجمعین .

تمت بالخیر